Fichtes Werke

Zweiter Band.

Grundlage des Naturrechts / Das System der Sittenlehre (1798).

Verlag von Felix Meiner in Leipzig

Digitized by Google

Digitized by Google

B
2805
1911
V. 2

Inhalt.

Seite

Grundlage des Naturrechts 1
Das System der Sittenlehre 391

Digitized by Google

Digitized by Google

Grundlage

des

Naturrechts

nach

Prinzipien der Wissenschaftslehre

von

Johann Gottlieb Fichte.

Jena und Leipzig,
bei Christian Ernst Gabler.
1796.

Digitized by Google

Digitized by Google

Übersicht[1].

Erster Teil des Naturrechts.

Einleitung. Seite

I. Wie eine reelle philosophische Wissenschaft sich von bloßer Formular-Philosophie unterscheide 5

II. Was insbesondere das Naturrecht, als eine reelle philosophische Wissenschaft, zu leisten habe 11

III. Über das Verhältnis der gegenwärtigen Theorie des Rechts zu der Kantischen 16

Erstes Hauptstück.

Deduktion des Begriffs vom Rechte (§ 1—4) 21

Zweites Hauptstück.

Deduktion der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs (§ 5—7) 60

Drittes Hauptstück.

Systematische Anwendung des Rechtsbegriffs, oder die Rechtslehre (§ 8) 96

Erstes Kapitel.

Deduktion des Urrechts (§ 9—12) 115

Zweites Kapitel.

Über das Zwangsrecht (§ 13—15) 141

Drittes Kapitel.

Vom Staatsrechte oder dem Rechte in einem gemeinen Wesen (§ 16) . . 154

Zweiter Teil des Naturrechts, oder angewandtes Naturrecht.

Erster Abschnitt der Staatsrechtslehre.

Vom Staatsbürgervertrage (§ 17) 195

[1] Vom Herausgeber der Sämtlichen Werke (I. H. Fichte) hinzugefügt. Die Originalausgabe hat kein Inhaltsverzeichnis.

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt der Staatsrechtslehre. Seite
Von der bürgerlichen Gesetzgebung (§ 18—20) 214
Dritter Abschnitt der Staatsrechtslehre.
Über die Konstitution (§ 21) 290

Erster Anhang des Naturrechts.

Grundriß des Familienrechts.
Erster Abschnitt.
Deduktion der Ehe (§ 1—9) 308
Zweiter Abschnitt.
Das Eherecht (§ 10—31) 322
Dritter Abschnitt.
Folgerungen auf das gegenseitige Rechtsverhältnis beider Geschlechter überhaupt im Staate (§ 32—38) 347
Vierter Abschnitt.
Über das gegenseitige Rechtsverhältnis zwischen Eltern und Kindern (§ 39 bis 61) 357

Zweiter Anhang des Naturrechts.

Grundriß des Völker- und Weltbürgerrechts.
I. Über das Völkerrecht (§ 1—20) 373
II. Vom Weltbürgerrechte (§ 21—24) 386

Digitized by Google

Einleitung.

I. Wie eine reelle philosophische Wissenschaft sich von bloßer Formularphilosophie unterscheide.

1. Der Charakter der Vernünftigkeit besteht darin, daß das Handelnde und das Behandelte eins sei und ebendasselbe; und durch diese Beschreibung ist der Umkreis der Vernunft, als solcher, erschöpft. — Der Sprachgebrauch hat diesen erhabenen Begriff für diejenigen, die desselben fähig sind, d. h. für diejenigen, die der Abstraktion von ihrem eigenen Ich fähig sind, in dem Worte: Ich niedergelegt; darum ist die Vernunft überhaupt durch die Ichheit charakterisiert worden. Was für ein vernünftiges Wesen da ist, ist in ihm da; aber es ist nichts in ihm, außer zufolge eines Handelns auf sich selbst: was es anschaut, schaut es in sich selbst an; aber es ist in ihm nichts anzuschauen, als sein Handeln: und das Ich selbst ist nichts anderes, als ein Handeln auf sich selbst.*) — Hierüber sich in Erörterungen einzulassen, lohnt nicht der Mühe. Diese Einsicht ist ausschließende Bedingung alles Phi-

*) Ich möchte nicht einmal sagen: ein Handelndes, um nicht zur Vorstellung eines Substrats, in welchem die Kraft eingewickelt liege, zu veranlassen. — Man hat unter anderem gegen die Wissenschaftslehre so argumentiert, als ob sie ein Ich, als ohne Zutun des Ich vorhandenes Substrat (ein Ich, als Ding an sich), der Philosophie zum Grunde legte. Wie konnte man doch das, da die Ableitung alles Substrats, aus der notwendigen Handelsweise des Ich, etwas derselben Eigentümliches und ihr vorzüglich Angelegenes

Digitized by Google

losophierens, und ehe man zu ihr sich nicht erhoben hat, ist man zur Philosophie noch nicht reif. Auch haben alle wahren Philosophen von jeher aus diesem Gesichtspunkte philosophiert, nur ohne es deutlich zu wissen.

2. Jenes innere Handeln des vernünftigen Wesens geschieht entweder notwendig oder mit Freiheit.

3. Das vernünftige Wesen ist, lediglich inwiefern es sich als seiend setzt, d. h. inwiefern es seiner selbst sich bewußt ist. Alles Sein, des Ich sowohl, als des Nicht-Ich, ist eine bestimmte Modifikation des Bewußtseins; und ohne ein Bewußtsein gibt es kein Sein. Wer das Gegenteil behauptet, nimmt ein Substrat des Ich an, daß[1] ein Ich sein soll, ohne es zu sein, und widerspricht sich selbst. Notwendige, aus dem Begriffe des vernünftigen Wesens erfolgende Handlungen sind sonach nur diejenigen, durch welche die Möglichkeit des Selbstbewußtseins bedingt ist; aber diese alle sind notwendig und erfolgen gewiß, so gewiß ein vernünftiges Wesen ist. — Das vernünftige Wesen setzt notwendig sich selbst; es tut sonach notwendig alles dasjenige, was zu seinem Setzen durch sich selbst gehört und in dem Umfange der durch dieses Setzen ausgedrückten Handlung liegt.

4. Indem das vernünftige Wesen handelt, wird es seines Handelns sich nicht bewußt; denn es selbst ist ja sein Han-

---

ist? Doch ich kann gar wohl sagen, wie man es konnte und mußte. Diese Leute können ohne Substrat einmal nichts anfangen, weil es ihnen unmöglich ist, sich von dem Gesichtspunkte der gemeinen Erfahrung auf den Gesichtspunkt der Philosophie zu erheben. Sie beschenkten sonach mit dem Substrate, das sie selbst aus ihrem eigenen Vorrate mit hinzubrachten, die Wissenschaftslehre und züchtigten nun, nicht als ob sie das Irrige der Sache selbst eingesehen hätten, sondern weil Kant ein solches Substrat des Ich abweist, diese Wissenschaft für ihre eigene Unfähigkeit. Sie haben ihr Substrat wo anders — in dem alten Dinge an sich, außer dem Ich. Dafür finden sie in dem Buchstaben Kants, von einem Mannigfaltigen für die mögliche Erfahrung, eine Berechtigung. Was dieses Mannigfaltige bei Kant sei, und woher es komme, haben sie nie begriffen. Wann werden doch diese Leute aufhören, über Dinge mitzusprechen, für die sich ihnen ihre Natur versagt?

[1] das (?)

Digitized by Google

deln und nichts anderes: das aber, dessen es sich bewußt wird, soll außerhalb dessen liegen, das sich bewußt wird, also außerhalb des Handelns; es soll Objekt, d. i. das Gegenteil des Handelns sein. Das Ich wird nur desjenigen sich bewußt, was ihm in diesem Handeln und durch dieses Handeln (bloß und lediglich dadurch) entsteht; und dieses ist das Objekt des Bewußtseins, oder das Ding. Ein anderes Ding gibt es für ein vernünftiges Wesen nicht, und da von einem Sein und von einem Dinge nur in Beziehung auf ein vernünftiges Wesen geredet werden kann, überhaupt nicht. Wer von einem anderen Dinge redet, versteht sich selbst nicht.

5. Dieses in einem notwendigen*) Handeln Entstehende, wobei aber das Ich seines Handelns sich aus dem angezeigten Grunde nicht bewußt wird, erscheint selbst als notwendig, d. h. das Ich fühlt in der Darstellung desselben sich gezwungen. Dann sagt man, das Objekt habe Realität. Das Kriterium aller Realität ist das Gefühl, etwas so darstellen zu müssen, wie es dargestellt wird. Den Grund dieser Notwendigkeit haben wir gesehen; es muß so gehandelt werden, wenn das vernünftige Wesen überhaupt als ein solches sein soll. Daher ist der Ausdruck unserer Überzeugung von der Realität eines Dinges der: so wahr ich lebe, so wahr ich bin, ist dieses oder jenes.

6. Wenn das Objekt seinen Grund lediglich im Handeln des Ich hat, und durch dieses allein vollständig bestimmt ist, so kann, wenn es eine Verschiedenheit unter den Objekten geben sollte, diese Verschiedenheit lediglich durch verschiedene Handelsweisen des Ich entstehen. Jedes Objekt ist dem Ich bestimmt so geworden, wie es ihm ist, weil das Ich bestimmt so handelte, wie es

*) Man hat den Satz der Wissenschaftslehre: was da ist, ist durch ein Handeln des Ich (insbesondere durch produktive Einbildungskraft) da, so ausgelegt, als ob von einem freien Handeln die Rede wäre; abermals darum, weil man nicht fähig war, sich zu dem daselbst doch zur Genüge ausgeführten Begriffe der Tätigkeit überhaupt zu erheben. Nun war es leicht, dieses System als die ungeheuerste Schwärmerei zu verschreien. Man sagte damit viel zu wenig. Die Verwechslung des, was durch freies Handeln da ist, mit dem, was durch notwendiges da ist, und umgekehrt, ist eigentlich Raserei. Aber, wer hat denn ein solches System aufgestellt?

Digitized by Google

handelte; aber daß es so handelte, war notwendig; denn gerade eine solche Handlung gehörte unter die Bedingungen des Selbstbewußtseins. — Indem man auf das Objekt reflektiert, und die Handelsweise, durch welche es entsteht, davon unterscheidet, wird dieses Handeln, da aus dem oben angeführten Grunde das Objekt, nicht als durch dasselbe, sondern als ohne alles Zutun des (freien) Ich vorhanden erscheint, zu einem bloßen Begreifen, Auffassen und Umfassen eines Gegebenen. Man nennt sonach diese Handelsweise, wenn sie in der beschriebenen Abstraktion vorkommt, mit Recht einen Begriff.*)

7. Nur durch eine gewisse bestimmte Handelsweise entsteht ein gewisses bestimmtes Objekt; wenn aber mit Notwendigkeit auf diese bestimmte Weise gehandelt wird, entsteht auch dieses Objekt gewiß. Der Begriff, und sein Objekt sind sonach nie getrennt, noch können sie es sein. Das Objekt ist nicht ohne den Begriff, denn es ist durch den Begriff; der Begriff nicht ohne das Objekt, denn er ist dasjenige, wodurch das Objekt notwendig entsteht. Beide sind eins und ebendasselbe, von verschiedenen Seiten angesehen. Sieht man auf die Handlung des Ich, als solche, ihrer Form nach, so ist es Begriff; sieht man auf den Inhalt der Handlung, auf das Materiale, darauf, was geschieht, mit Abstraktion davon, daß es geschehe, so ist es Objekt. — Wenn man einige Kantianer über die Begriffe *a priori* sprechen hört, so sollte man glauben, dieselben stünden im menschlichen Geiste vor der Erfahrung, etwa als leere Fächer da, und warteten, bis die letztere etwas in sie hineinstellte. Was für ein Ding mag für diese Leute ein Begriff sein, und wie mögen sie dazu ge-

*) Ein Leser, der, in der Freude, daß er nun endlich ein ihm bekanntes Wort gefunden habe, eilen wird, alles das, was er sich bisher bei dem Worte: Begriff gedacht hat, darauf zu übertragen, wird in kurzem ganz verirrt sein und nichts mehr verstehen; und das durch seine eigene Schuld. Dieses Wort soll hier nicht mehr und nicht weniger bedeuten, als das hier Beschriebene; ob nun der Leser bisher dasselbe dabei gedacht haben möge, oder nicht. Ich berufe mich nicht auf einen bei ihm schon vorhandenen Begriff, sondern ich will erst einen solchen in seinem Geiste entwickeln und bestimmen.

Digitized by Google

kommen sein, die so verstandene Kantische Lehre für wahr anzunehmen?

8. Man kann, wie gesagt, vor dem, was aus einem Handeln entsteht, das Handeln selbst und die bestimmte Handelsweise nicht wahrnehmen. Für den gewöhnlichen Menschen und auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewußtseins gibt es nur Objekte, und keine Begriffe: der Begriff verschwindet im Objekte und fällt mit ihm zusammen. Das philosophische Genie, d. h. das Talent, in und während des Handelns selbst nicht nur das, was in ihm entsteht, sondern auch das Handeln, als solches, zu finden, diese ganz entgegengesetzten Richtungen in einer Auffassung zu vereinigen, und so seinen eigenen Geist auf der Tat zu ergreifen, entdeckte zuerst beim Objekte den Begriff; und der Umfang des Bewußtseins erhielt ein neues Gebiet.

9. Jene Männer von philosophischem Geiste machten ihre Entdeckungen bekannt. — Es ist nichts leichter als mit Freiheit, und da, wo keine Denknotwendigkeit obwaltet, jede mögliche Bestimmung in seinem Geiste hervorzubringen, willkürlich ihn auf jede Weise, die ein anderer uns etwa angibt, handeln zu lassen; aber es ist nichts schwerer, als denselben im wirklichen, d. h. nach obigem, notwendigen Handeln, oder wenn er in der Lage ist, daß er auf diese bestimmte Weise handeln muß, als handelnd zu bemerken. Das erstere Verfahren gibt Begriffe ohne Objekt, ein leeres Denken; nur auf die zweite Weise wird der Philosoph Zuschauer eines reellen Denkens seines Geistes.*)

Das erstere ist ein willkürliches Nachmachen der von anderen vernommenen ursprünglichen Handelsweisen der Vernunft, nachdem die Notwendigkeit, welche allein ihnen Bedeutung und Reali-

*) Der Formular-Philosoph denkt sich dies und jenes, beobachtet sich selbst in diesem Denken, und nun stellt er die ganze Reihe dessen, was er sich denken konnte, als Wahrheit hin, aus dem Grunde, weil er es denken konnte. Das Objekt seiner Beobachtung ist er selbst, wie er entweder ohne alle Richtung, auf gutes Glück, oder nach einem ihm von außen gegebenen Ziele hin, frei verfährt. Der wahre Philosoph hat die Vernunft in ihrem ursprünglichen und notwendigen Verfahren, wodurch sein Ich und

Digitized by Google

tät gibt, verschwunden ist; das letztere allein ist wahre Beobachtung der Vernunft in ihrem Verfahren. Aus dem ersteren entsteht eine leere Formular-Philosophie, die genug getan zu haben glaubt, wenn sie nachgewiesen, daß man sich irgend etwas denken könne, ohne um das Objekt (um die Bedingungen der Notwendigkeit dieses Denkens) besorgt zu sein. Eine reelle Philosophie stellt Begriffe und Objekt zugleich hin, und behandelt nie eins ohne das andere. Eine solche Philosophie einzuführen, und alles bloß formelle Philosophieren abzuschaffen, war der Zweck der Kantischen Schriften. Ich kann nicht sagen, ob dieser Zweck bis jetzt auch von Einem philosophischen Schriftsteller bemerkt worden. Das aber kann ich sagen, daß das Mißverständnis dieses Systems sich auf zweierlei Art gezeigt hat: teils bei sogenannten Kantianern darin, daß sie dasselbe auch für eine Formular-Philosophie, nur für die umgekehrte ehemalige hielten, und so leer philosophierten, als je philosophiert worden, nur von einer entgegengesetzten Seite; teils bei scharfsinnigen Skeptikern, welche sehr wohl einsahen, woran es eigentlich der Philosophie fehlte, aber nicht bemerkten, daß dem Mangel in der Hauptsache durch Kant abgeholfen sei. Das bloß formelle Denken hat in der Philosophie, in der Mathematik,*) in der Naturlehre, in allen reinen Wissenschaften unbeschreiblich viel geschadet.

---

alles, was für dasselbe ist, da ist, zu beobachten. Da er aber dieses ursprünglich handelnde Ich im empirischen Bewußtsein nicht mehr vorfindet, so stellt er es durch den einzigen Akt der Willkür, der ihm erlaubt ist (und welcher der freie Entschluß philosophieren zu wollen selbst ist), in seinen Anfangspunkt, und läßt es von demselben aus nach seinen eigenen, dem Philosophen wohlbekannten Gesetzen, unter seinen Augen forthandeln. Das Objekt seiner Beobachtung ist sonach die nach ihren inneren Gesetzen, ohne alles äußere Ziel, notwendig verfahrende Vernunft überhaupt. Der erstere beobachtet ein Individuum, sein eigenes, in seinem gesetzlosen Denken; der letztere die Vernunft überhaupt in ihrem notwendigen Handeln. —

*) In der Mathematik zeigt sich dies besonders durch den Mißbrauch der Algebra von bloß formalen Köpfen. So hat man — daß ich ein auffallendes Beispiel anführe — noch nicht recht einsehen können, daß die Quadratur des Zirkels unmöglich und in ihrem Begriffe widersprechend sey. — Der Rez. meiner Schrift über den Begriff der Wissenschaftslehre (oder

Digitized by Google

II. Was insbesondere das Naturrecht, als eine reelle philosophische Wissenschaft, zu leisten habe.

1. Es ist ein gewisser bestimmter Begriff ursprünglich durch die Vernunft und in der Vernunft enthalten, kann dem obigen zufolge nichts anderes heißen, als, es wird durch das vernünftige

---

vielmehr einiger Noten in ihr) in den Hallischen Annalen, fragt mich, ob denn die Quadratur des Zirkels darum unmöglich sei, weil gerade und krumm nichts gemein haben. Er glaubt, sehr klug gefragt zu haben, sieht sich um, lacht, und läßt mich in meiner Beschämung da stehen. Ich sehe ihn an, und lache über die Frage. Allerdings ist das im ganzen Ernste meine Meinung. *Ansam philosophiae non habes,* sagt er mitleidig; und ich antworte ihm: die große Weisheit hat Sie um den gesunden Menschenverstand gebracht. — Am Wissen, lieber Herr, fehlt es mir über diesen Punkt nun eben nicht, aber am Verstehen. Ich habe es, als ich noch in Sekunda saß, gar wohl vernommen, daß die Peripherie gleich sein soll einem Polygon von unendlich vielen Seiten, und daß man den Flächeninhalt des ersteren bekommen soll, wenn man den des letzteren hat: aber ich habe die Möglichkeit dieser Ausmessung nie begreifen können, und hoffe zu Gott, daß er bis an mein Ende mich sie nicht werde begreifen lassen. Was ist denn der Begriff eines Unendlichen? Doch wohl der einer Aufgabe, die Seite des Polygons in das Unendliche fort zu teilen, also die Aufgabe eines unendlichen Bestimmens? Aber was ist denn ein Maß, zu dem ihr hier das Unendlicheck brauchen wollt? Doch wohl etwas Bestimmtes? Teilt ihr ins Unendliche fort, wie ihr der Aufgabe nach sollt, so kommt ihr nicht zum Messen. Geht ihr aber an das Messen, so müßt ihr vorher aufgehört haben, zu teilen; und euer Vieleck ist sonach ein endliches und nicht, wie ihr vorgebt, ein unendliches. Aber weil ihr die Handelsweise, ein Unendliches zu beschreiben, d. i. den leeren Begriff des Unendlichen auffassen und etwa mit A bezeichnen könnt, so bekümmert es euch nicht weiter, ob ihr auf diese Weise wirklich gehandelt habt und handeln könnt, und ihr geht mit euerm A rüstig an das Geschäft. So macht ihr es in noch mehreren Fällen. Der gesunde Menschenverstand staunt ehrfurchtsvoll eure Taten an, und nimmt die Schuld, daß er euch nicht versteht, bescheiden auf sich selbst; wenn aber ein Unbescheidenerer seine Meinung nur im mindesten verlauten läßt, so könnt ihr seine Unfähigkeit zu einer Sache, die euch so ungemein klar ist, und aus der ihr nicht das geringste Arge habt, durch nichts erklären, als dadurch, daß der arme Mann die Anfangsgründe der Wissenschaften nicht gelernt haben müsse.

Digitized by Google

Wesen, so gewiß es ein solches ist, notwendig auf eine gewisse bestimmte Weise gehandelt. Der Philosoph hat von dieser bestimmten Handlung zu zeigen, daß sie eine Bedingung des Selbstbewußtseins sei, welches die Deduktion desselben ausmacht. Er hat sie selbst nach ihrer Form der Handelsweise in ihr sowohl, als dasjenige, was in diesem Handeln für die Reflexion entsteht, zu beschreiben. Er liefert dadurch zugleich den Erweis der Notwendigkeit des Begriffs, bestimmt ihn selbst und zeigt seine Anwendung. Keines dieser Stücke kann von den übrigen getrennt werden, oder selbst die einzeln behandelten sind unrichtig behandelt, und es ist bloß formell philosophiert. Der Begriff des Rechts soll ein ursprünglicher Begriff der reinen Vernunft sein; er ist mithin auf die angezeigte Weise zu behandeln.

2. Es findet sich in Absicht dieses Begriffs, daß er notwendig werde dadurch, daß das vernünftige Wesen sich nicht als ein solches mit Selbstbewußtsein setzen kann, ohne sich als Individuum, als eins unter mehreren vernünftigen Wesen zu setzen, welche es außer sich annimmt, so wie es sich selbst annimmt.

Wie die Handelsweise in diesem Setzen der Begriff des Rechts sei, läßt sich sogar sinnlich darstellen. Ich setze mich als vernünftig, d. h. als frei. Es ist in mir bei diesem Geschäfte die Vorstellung der Freiheit. Ich setze in der gleichen ungeteilten Handlung zugleich andere freie Wesen. Ich beschreibe sonach durch meine Einbildungskraft eine Sphäre für die Freiheit, in welche mehrere Wesen sich teilen. Ich schreibe mir selbst nicht alle Freiheit zu, die ich gesetzt habe, weil ich auch noch andere freie Wesen setzen und denselben einen Teil derselben zuschreiben muß. Ich beschränke mich selbst in meiner Zueignung der Freiheit dadurch, daß ich auch für andere Freiheit übrig lasse. Der Begriff des Rechts ist sonach der Begriff von dem notwendigen Verhältnisse freier Wesen zueinander.

3. Im Begriffe der Freiheit liegt zuvörderst nur das Vermögen, durch absolute Spontaneität Begriffe von unserer möglichen Wirksamkeit zu entwerfen; und nur dieses bloße Vermögen schreiben vernünftige Wesen einander mit Notwendigkeit zu. Aber, daß ein vernünftiges Individuum, oder eine Person, sich selbst frei finde, dazu gehört noch etwas anderes, nämlich daß dem Be-

Digitized by Google

griffe von seiner Wirksamkeit der dadurch gedachte Gegenstand in der Erfahrung entspreche; daß also aus dem Denken seiner Tätigkeit etwas in der Welt außer ihm erfolge.

Sollten nun die Wirkungen der vernünftigen Wesen in dieselbe Welt fallen, sonach aufeinander einfließen, und sich gegenseitig stören und hindern können, wie es sich allerdings findet, so würde Freiheit in der letzteren Bedeutung für Personen, die in diesem gegenseitigen Einflusse miteinander stehen, nur unter der Bedingung möglich sein, daß alle ihre Wirksamkeit in gewisse Grenzen einschlössen, und die Welt, als Sphäre ihrer Freiheit, gleichsam unter sich teilten. Da sie aber frei gesetzt sind, so könnte eine solche Grenze nicht außerhalb der Freiheit liegen, als wodurch dieselbe aufgehoben, keineswegs aber als Freiheit beschränkt würde; sondern alle müßten durch Freiheit selbst sich diese Grenze setzen, d. h. alle müßten es sich zum Gesetze gemacht haben, die Freiheit derer, mit denen sie in gegenseitiger Wechselwirkung stehen, nicht zu stören. —

4. Und so hätten wir denn das ganze Objekt des Rechtsbegriffes; nämlich eine Gemeinschaft zwischen freien Wesen als solchen. Es ist notwendig, daß jedes freie Wesen andere seiner Art außer sich annehme; aber es ist nicht notwendig, daß sie alle, als freie Wesen, nebeneinander fortbestehen; der Gedanke einer solchen Gemeinschaft und die Realisation desselben ist sonach etwas Willkürliches. Wenn er aber gedacht werden sollte: wie, durch welchen Begriff, durch welche bestimmte Handelsweise wird er gedacht? Es findet sich, daß man in Gedanken jedes Mitglied der Gesellschaft seine eigene äußere Freiheit durch innere Freiheit so beschränken lasse, daß alle anderen neben ihm auch äußerlich frei sein können. Dies nun ist der Rechtsbegriff. Wird er, weil der Gedanke und die Aufgabe einer solchen Gemeinschaft willkürlich ist, gedacht als ein praktischer Begriff, so ist er bloß technisch-praktisch: d. h. wenn gefragt würde, nach welchen Grundsätzen eine Gemeinschaft zwischen freien Wesen, als solchen, errichtet werden könnte, wenn etwa jemand eine solche errichten wollte, so müßte geantwortet werden: nach dem Rechtsbegriffe. Daß aber eine solche Gemeinschaft errichtet werden solle, wird dadurch keineswegs gesagt.

Digitized by Google

5. Es ist in dieser ganzen Darstellung des Rechtsbegriffes unterlassen worden, diejenigen ausführlich zu widerlegen, welche die Rechtslehre vom Sittengesetze abzuleiten versuchen; weil, sobald die richtige Deduktion nur einmal da ist, jeder Unbefangene sie, ohne daß ihm die Unrichtigkeit der übrigen weiter gezeigt worden, von selbst annimmt; für Befangene aber, und für ihre eigene Sache Kämpfende jedes zu ihrer Widerlegung gesagte Wort verloren ist.

Die Rechtsregel: Beschränke deine Freiheit durch den Begriff von der Freiheit aller übrigen Personen, mit denen du in Verbindung kommst, erhält allerdings durch das Gesetz der absoluten Übereinstimmung mit sich selbst (das Sittengesetz) eine neue Sanktion für das Gewissen; und dann macht die philosophische Behandlung desselben ein Kapitel der Moral aus, keineswegs aber die philosophische Rechtslehre, die doch wohl eine eigene, für sich bestehende Wissenschaft sein soll. Man würde sagen können, daß mehrere gelehrte Männer, welche Systeme des Naturrechts aufgestellt haben, ohne ihr Wissen jenes Kapitel der Moral behandelt hätten, wenn sie nicht vergessen hätten, anzugeben, warum denn die Befolgung dieses Gesetzes, das sie doch immer im Sinne haben mußten, mit welcher Formel sie es auch ausdrückten, die Übereinstimmung des Vernunftwesens mit sich selbst bedinge: wie denn überhaupt, daß ich das im Vorbeigehen bemerke, die Lehrer der Moral nicht bedacht haben, daß das Sittengesetz lediglich formal, mithin leer sei, und daß ihm ein Inhalt anderwärtsher nicht erschlichen, sondern gründlich deduziert werden müsse. Wie sich die Sache in unserem Falle verhalte, kann im Vorbeigehen angegeben werden. Ich muß mich notwendig in Gesellschaft mit den Menschen denken, mit denen die Natur mich vereinigt hat; aber ich kann dies nicht, ohne meine Freiheit durch die ihrige beschränkt zu denken; nach diesem notwendigen Denken muß ich nun auch handeln, außerdem steht mein Handeln mit meinem Denken,*) und ich sonach mit mir selbst im Widerspruche; ich

*) Ich lese irgendwo: der Satz: die mannigfaltigen Handlungen des freien Willens sollen mit sich selbst übereinstimmen, sei der Grundsatz der Sitten-

Digitized by Google

bin im Gewissen, durch mein Wissen, wie es sein soll, verbunden, meine Freiheit zu beschränken. Von dieser moralischen Verbindlichkeit ist nun in der Rechtslehre nicht die Rede; jeder ist nur verbunden durch den willkürlichen Entschluß, mit anderen in Gesellschaft zu leben; und wenn jemand seine Willkür gar nicht beschränken will, so kann man ihm auf dem Gebiete des Naturrechts weiter nichts entgegenstellen, als das, daß er sodann aus aller menschlichen Gesellschaft sich entfernen müsse.

6. In der gegenwärtigen Schrift ist der Begriff des Rechts als Bedingung des Selbstbewußtseins, zugleich mit seinem Objekte deduziert worden; er ist abgeleitet, bestimmt, und seine Anwendung gesichert, wie von einer reellen Wissenschaft zu fordern ist. Es ist dieses geschehen im ersten und zweiten Abschnitte dieser Untersuchung. Er ist weiter bestimmt, und die Art, wie er in der Sinnenwelt realisiert werden müßte, nachgewiesen in der Lehre vom Staatsbürgerrechte, der die Untersuchungen über das Urrecht und Zwangsrecht zur Vorbereitung dienen. Die drei für die vollendete Bestimmung des Staatsbürgerrechts notwendigen, und in dem Buche angegebenen Kapitel, über den Staatsbürgervertrag, die bürgerliche Gesetzgebung und die Konstitution, sind bereits ausgearbeitet, und meinen Zuhörern vorgetragen worden; *) und sie werden zugleich mit dem Völker-, dem Weltbürger- und dem Familienrechte in der nächsten Messe, unter dem Titel des angewandten Naturrechts erscheinen.

---

lehre. Dies ist eine sehr verunglückte Anwendung des von mir in den Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten aufgestellten Postulats der absoluten Übereinstimmung des Vernunftwesens mit sich selbst. Man darf dann nur darauf denken, ein recht konsequenter Bösewicht zu werden, wie D. Erhard in seiner Apologie des Teufels (Niethammers Philos. Journal v. J. 1795) den Teufel schildert; die Handlungen des freien Willens stimmen dann unter sich vollkommen überein, denn sie widersprechen insgesamt der Überzeugung von dem, was sein soll, und man hat einer solchen Sittenlehre genug getan.

*) Der Abdruck derselben war gegenwärtig unmöglich; darum blieben sie zurück, und ich erhielt dadurch Gelegenheit, die übrigen Teile der allgemeinen Rechtslehre ihnen beizufügen. — Nur eine Unbequemlichkeit entsteht daraus

Digitized by Google

III. Über das Verhältnis der gegenwärtigen Theorie des Rechts zu der Kantischen.

Außer einigen vortrefflichen Winken des Herrn D. Erhard, in mehreren seiner neuesten Schriften, und Herrn Maimons, in einem Aufsatze über das Naturrecht, in Professor Niethammers Philosophischem Journal hatte der Verfasser dieser Schrift keine Spur gefunden, daß irgend ein Philosoph in die gewöhnliche Weise, das Naturrecht zu behandeln, ein Mißtrauen setze, als er nach völliger Vollendung der Grundlage seiner Rechtstheorie aus Prinzipien der Wissenschaftslehre durch die höchstwichtige Schrift Kants: Zum ewigen Frieden,*) auf das angenehmste überrascht wurde.

Eine Vergleichung der Kantischen Grundsätze über Recht, soviel dieselben aus der genannten Schrift hervorgehen, und des hier vorgetragenen Systems dürfte vielleicht manchen Lesern nicht unangenehm sein.

Ob Kant das Rechtsgesetz nach der gewöhnlichen Weise vom

---

für dieses Buch. Ich bin nämlich durch die bisherige Erfahrung berechtigt, anzunehmen, daß nicht alle Kunstrichter mit meinen Grundsätzen zugleich die Fähigkeit erhalten, dieselben weiter anzuwenden. Ich bitte sonach jeden, der nicht das schon durch Erfahrung bestätigte sichere Selbstbewußtsein dieser Fähigkeit hat, sich mit jener weiteren Anwendung lieber nicht zu übereilen, sondern meine Schrift zu erwarten.

*) Was soll man von dem Scharfsinne eines Teils des Publikums denken, wenn man diese Schrift mit den Ideen des Abts St. Pierre oder Rousseaus über denselben Gegenstand in Eine Klasse setzen hört? Die ersteren sagten nur, daß die Ausführung dieser Idee wünschenswürdig wäre, worüber ihnen ohne Zweifel jeder Wohldenkende den Beweis schenkt, daß sie nicht unmöglich wäre, — wenn die Menschen anders wären, als sie vor der Hand noch sind. Kant zeigt, daß diese Idee eine notwendige Aufgabe der Vernunft, und die Darstellung derselben ein Naturzweck ist, den dieselbe über kurz oder lang erreichen wird, da sie unaufhörlich dahin arbeitet, und schon so vieles wirklich erreicht hat, was auf dem Wege dazu liegt: welches ohne Zweifel eine sehr verschiedene Ansicht desselben Gegenstandes ist.

Digitized by Google

Sittengesetze ableite, oder eine andere Deduktion desselben annehme, läßt aus der angeführten Schrift sich nicht deutlich ersehen. Doch wird durch die Bemerkung über den Begriff eines Erlaubnisgesetzes (S. 15) wenigstens höchst wahrscheinlich, daß seine Deduktion mit der hier gegebenen übereinstimme.

Ein Recht ist offenbar etwas, dessen man sich bedienen kann, oder auch nicht; es erfolgt sonach aus einem bloß erlaubenden Gesetze: und ein solches Gesetz daher, daß ein Gesetz sich nur auf eine gewisse Sphäre einschränkt, woraus durch die Urteilskraft gefolgert wird, daß man außerhalb der Sphäre des Gesetzes, von dem Gesetze frei, und wenn es kein anderes Gesetz über diesen Gegenstand gebe, überhaupt bloß und lediglich an seine Willkür verwiesen sei. Die Erlaubnis liegt nicht ausdrücklich im Gesetze, sie wird nur durch die Auslegung desselben, aus seiner Beschränktheit gefolgert. Die Beschränktheit eines Gesetzes zeigt sich dadurch, daß es ein bedingtes ist. Es läßt sich schlechterdings nicht einsehen, wie aus dem unbedingt gebietenden, und dadurch über alles sich erstreckenden Sittengesetze ein Erlaubnisgesetz sollte abgeleitet werden können.

Mit den Behauptungen Kants,*) daß der Friedens- oder rechtsgemäße Zustand unter den Menschen kein Naturstand sei, sondern gestiftet werden müsse; daß man das Recht habe, auch den, der uns noch nicht angegriffen, zu nötigen, daß er durch Unterwerfung unter die Gewalt der Obrigkeit uns die erforderliche Sicherheit leiste, stimmt unsere Theorie vollkommen überein, und jene Sätze sind in derselben auf die gleiche Weise, wie bei Kant, erwiesen worden.

Ebenso übereinstimmend ist dieselbe mit der Kantischen Begründung der Sätze, daß die Staatsverbindung nur auf einem ursprünglichen, jedoch notwendig zu schließenden, Vertrag aufgebaut werden könne; ferner, daß das Volk die exekutive Gewalt nicht selbst ausüben, sondern sie übertragen müsse, daß sonach die Demokratie, in der eigentlichen Bedeutung des Wortes, eine völlig rechtswidrige Verfassung sei.

*) S. 18, 19 [bei Reclam S. 11, 12].

Digitized by Google

Aber darüber, daß es zur Sicherheit des Rechts im Staate hinreichend sei, die legislative und exekutive Gewalt zu trennen, wie Kant anzunehmen scheint, — bloß scheint, denn offenbar war es seine Absicht nicht, in dieser Schrift den Gegenstand zu erschöpfen — bin ich auf andere Gedanken geführt worden. Ich fasse die in der Abhandlung zerstreuten Hauptpunkte, worauf es bei dieser Untersuchung ankommt, hier kurz zusammen.

Daß von Menschen, die beieinander leben sollen, jeder seine Freiheit einschränken müsse, so daß neben derselben auch anderer Freiheit bestehen könne, liegt im Rechtsgesetze. Aber daß diese bestimmte Person gerade durch die Freiheit dieser bestimmten zweiten, dritten, vierten Person die ihrige beschränken solle, darüber sagt dasselbe nichts. Daß ich gerade nach diesen bestimmten Menschen mich bequemen muß, kommt daher, weil ich gerade mit ihnen in Gesellschaft lebe; aber ich lebe gerade mit ihnen in Gesellschaft zufolge meines freien Entschlusses, keineswegs aber aus einer Verbindlichkeit. Dies auf den Bürgervertrag angewendet: es steht ursprünglich in der freien Willkür eines jeden, ob er in diesem bestimmten Staate leben wolle, oder nicht, ob es gleich, wenn er nur unter Menschen leben will, nicht in seiner Willkür steht, ob er überhaupt in irgendeinen Staat treten, oder sein eigener Richter bleiben wolle; aber, so wie er den Willen äußert, in einen bestimmten Staat zu treten, und in demselben aufgenommen wird, so ist er, durch diese bloße gegenseitige Erklärung, allen Einschränkungen, die für diese Menschenmenge das Rechtsgesetz verlangt, ohne weiteres unterworfen; durch die zwei Worte: ich will in diesem Staate leben, hat er alle Gesetze desselben angenommen. Das Gesetz des Staates wird, der Form nach, sein Gesetz durch seine Einwilligung; aber der Materie nach ist es ohne alle seine Einwilligung durch das Rechtsgesetz und durch die Lage dieses Staates bestimmt.

Ferner, das Gesetz: beschränke deine Freiheit durch die Freiheit aller, ist bloß formal, und aufgestelltermaßen keiner Anwendung fähig; denn wie weit soll denn für jeden die Sphäre gehen, innerhalb welcher ihn keiner stören darf, über welche er aber auch, von seiner Seite, nicht hinausgehen darf, ohne für einen Störer der Freiheit anderer angesehen zu werden? Hierüber

Digitized by Google

müssen sich die Parteien in der Güte vereinigen. Dies auf den Staat angewendet: jeder muß, bei seinem Eintritte in den Staat, sich mit demselben, über einen gewissen Umfang für seine freien Handlungen (ein Eigentum, bürgerliche Gerechtigkeiten usw.), vergleichen. Was schränkt ihn denn nun gerade auf diese Sphäre ein? Offenbar seine eigene freie Entschließung; denn ohne dieselbe hätte er auf alles, was für die anderen übrig bleibt, gerade soviel Recht, als sie. Wodurch aber wird es denn bestimmt, wie viel jedem Individuum für sich zugestanden werden könne? Offenbar durch den gemeinsamen Willen, nach der Regel: diese bestimmte Anzahl Menschen sollen nebeneinander in dieser bestimmten Sphäre, für die Freiheit überhaupt, frei sein; es kommt sonach auf einen einzelnen soviel.

In diesen Schranken nun müssen die Bürger durch Zwang erhalten werden, und ein gewisses ihnen bevorstehendes Übel, falls sie dieselben überschreiten, muß ihren Willen von der Entschließung der Übertretung abschrecken. Es ist klar, daß ihnen dieses Übel, das durch das Strafgesetz bestimmt wird, bekannt sein müsse, wenn es auf ihren Willen wirken soll; ferner, daß sie sich demselben, auf den Fall der Übertretung des Gesetzes, bei ihrem Eintritte in den Staat unterworfen haben.

Aber wer soll denn den, durch die Natur der Sache allerdings vollkommen bestimmten gemeinsamen Willen, über die Rechte der einzelnen sowohl, als über die Bestrafung dessen, der die seinigen überschreitet, ankündigen? Wer soll denn jene notwendige Verfügung der Natur und des Rechtsgesetzes deuten und auslegen? Niemand würde dazu ungeschickter sein als die Menge; und durch die Vereinigung der einzelnen Stimmen dürfte man das Resultat des wahren, gemeinsamen Willens sehr unrein bekommen. Dieses Geschäft kann keinem zukommen, als demjenigen, der das Ganze und alle Bedürfnisse desselben immerfort übersieht, und der dafür, daß das strengste Recht ununterbrochen herrsche, verantwortlich ist; keinem als dem Verwalter der exekutiven Macht. Er gibt die ihm selbst durch die Vernunft und die Lage des Staates gegebene Materie des Gesetzes; aber die Form des Gesetzes, seine verbindende Kraft, erhält es für den einzelnen nur durch die Einwilligung desselben, nicht gerade

Digitized by Google

zu diesem bestimmten Gesetze, aber dazu, mit diesem Staate vereinigt zu sein. Aus diesen Gründen, und in diesem Sinne ist in unserer Theorie behauptet worden, daß die legislative Gewalt, in der Zivilgesetzgebung, und die exekutive gar nicht zu trennen sind, sondern vielmehr notwendig vereinigt bleiben müssen. Die Zivilgesetzgebung ist selbst ein Zweig der Ausübung, inwiefern nur das Recht überhaupt in Ausübung gebracht werden soll. Der Verwalter der exekutiven Gewalt ist der natürliche Interpret des gemeinsamen Willens über das Verhältnis der einzelnen zueinander im Staate; nicht gerade desjenigen Willens, den sie wirklich haben, sondern dessen, den sie haben müssen, wenn sie beieinander bestehen sollen; ob ihn auch in der Tat etwa kein einziger hätte, wie sich zuweilen wohl dürfte annehmen lassen.

Von ganz anderer Art ist das Gesetz über die Weise, wie das Gesetz zur Ausübung gebracht werden soll, oder die Konstitution. Zu dieser muß jeder Staatsbürger seine Stimme geben, und sie kann nur durch absolute Einstimmigkeit festgesetzt werden; da sie die Garantie ist, die sich jeder von allen für die Sicherheit seiner sämtlichen Rechte in der Gesellschaft geben läßt. Der wesentlichste Bestandteil jeder Konstitution ist das in dieser Theorie aufgestellte Ephorat. Ob dieses hinreichend sei, die Rechte aller, ohne die von anderen vorgeschlagene (denn inwieweit Kant diese Meinung billigt, die, zum Teil, ganz richtig ist, geht aus seiner Schrift nicht hervor) und mir untunlich scheinende Trennung der legislativen und exekutiven Gewalt überhaupt zu sichern, überlasse ich der Beurteilung unbefangener Kenner.

Digitized by Google

Erstes Hauptstück.

Deduktion des Begriffs vom Rechte.

§ 1. Erster Lehrsatz.

Ein endliches vernünftiges Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben.

Beweis.

I. Soll ein Vernunftwesen sich als solches setzen, so muß es sich eine Tätigkeit zuschreiben, deren letzter Grund schlechthin in ihm selbst liege. (Beides sind Wechselsätze: einer sagt, was der andere sagt.)

In sich selbst zurückgehende Tätigkeit überhaupt (Ichheit, Subjektivität) ist Charakter des Vernunftwesens. Das Setzen seiner selbst (die Reflexion über sich selbst) ist ein Akt dieser Tätigkeit. Diese Reflexion heiße A. Durch den Akt einer solchen Tätigkeit setzt sich das Vernunftwesen. Alle Reflexion geht auf etwas, als auf sein Objekt, B. Was für ein Etwas muß denn das Objekt der geforderten Reflexion A sein? — Das Vernunftwesen soll in ihr sich selbst setzen, sich selbst zum Objekt haben. Aber sein Charakter ist in sich zurückgehende Tätigkeit. Das letzte höchste Substrat B seiner Reflexion auf sich selbst muß demnach auch sein in sich selbst zurückgehende, sich selbst bestimmende Tätigkeit. Außerdem setzt es sich nicht als Vernunftwesen, und setzt überhaupt sich nicht, welches der Voraussetzung widerspricht.

Das aufgestellte Vernunftwesen ist ein endliches. Aber ein endliches Vernunftwesen ist ein solches, das auf

Digitized by Google

nichts reflektieren kann, außer auf ein Begrenztes. Beide Begriffe sind Wechselbegriffe, und einer bedeutet, was der andere bedeutet. Demnach müßte die in sich zurückgehende Tätigkeit B eine begrenzte sein, d. h. es müßte außer ihr noch ein C geben und durch das Reflektierende zu setzen sein, welches nicht diese Tätigkeit, sondern derselben entgegengesetzt wäre.

II. Seine Tätigkeit in der Weltanschauung kann das Vernunftwesen nicht als eine solche setzen;

denn diese soll ja vermöge des Begriffs nicht in das Anschauende zurückgehen; nicht dieses, sondern vielmehr etwas, das außer ihm liegen und ihm entgegengesetzt sein soll, — eine Welt — zum Objekte haben. —

(Hinterher kann das dabei vorkommende Handeln, das Anschauen, allerdings dem Vernunftwesen durch sich selbst zugeschrieben und zum Bewußtsein erhoben werden; das Vernunftwesen kann sich setzen, als das anschauende. Ja, von dem Gesichtspunkte einer transzendentalen Philosophie aus sieht man sogar ein, daß selbst das Anschauen nichts weiter, als ein in sich selbst zurückgehendes Ich, und die Welt nichts weiter sei, als das in seinen ursprünglichen Schranken angeschaute Ich. Dann aber muß das Ich schon für sich selbst da sein, um etwas sich zuschreiben zu können; hier ist nur die Frage davon, wie es ursprünglich für sich selbst da sein könne, und dies ist aus der Weltanschauung nicht zu erklären; sondern diese selbst vielmehr wird erst durch jenes, welches wir aufsuchen, möglich.)

III. Aber dasselbe kann eine Tätigkeit, wie wir sie suchen, der Welt, welche das Begrenzende derselben sein würde, entgegensetzen und, um sie entgegensetzen zu können, dieselbe erzeugen; und wenn eine solche Tätigkeit die einzige Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewußtseins ist, Selbstbewußtsein aber dem Vernunftwesen nach seinem Begriffe notwendig zukommen muß, so muß das Geforderte geschehen.

a) Die Tätigkeit des Vernunftwesens in der Weltanschauung, — welche uns, die wir philosophieren, aber noch nicht dem

Digitized by Google

Vernunftwesen, über welches wir philosophieren, bekannt sein muß, wenn wir mit unserer Spekulation bis zur Aufstellung eines Naturrechts vorgerückt sind, — ist, wenn auch nicht ihrer Form nach, d. i. daß sie überhaupt stattfindet, doch ihrem Inhalte nach, d. i. daß sie, nachdem sie nun einmal in einem bestimmten Falle stattfindet, gerade so verfährt, gezwungen und gebunden. Wir müssen die Gegenstände so vorstellen, wie sie, unserem Dafürhalten nach, ohne unser Zutun sind, unser Vorstellen muß sich nach ihrem Sein richten. Eine dieser Tätigkeit entgegengesetzte Tätigkeit müßte mithin in Rücksicht ihres Inhaltes frei sein; es müßte so, oder anders, oder auch noch anders gehandelt werden können.

Ferner, die freie Tätigkeit soll durch die Tätigkeit in der Weltanschauung begrenzt sein, d. h. die Tätigkeit in der Weltanschauung ist selbst jene freie Tätigkeit im Zustande der Gebundenheit; und umgekehrt, die freie Tätigkeit ist die in der Weltanschauung beschäftigte, wenn die Gebundenheit wegfällt: die Objekte sind Objekte lediglich dadurch und insofern, daß sie durch die freie Tätigkeit des Ich nicht dasein sollen, und daß diese aufgehalten und eingeschränkt werden muß, wenn sie da sein sollen. Die freie Tätigkeit aber geht darauf aus, die Objekte, inwiefern sie dieselbe binden, aufzuheben. Sie ist mithin Wirksamkeit auf die Objekte, und die Anschauung ist aufgehobene, durch das Vernunftwesen selbst freiwillig aufgegebene Wirksamkeit.

Das ist die zu setzende Tätigkeit B in Beziehung auf die Weltanschauung und die Welt selbst. Nun aber soll sie notwendig sein ein Zurückgehen des Vernunftwesens in sich selbst, und inwiefern sie auf die Objekte geht, ist sie dies nicht. Sie mußte daher, auf das Vernunftwesen selbst bezogen, sein eine freie Selbstbestimmung zur Wirksamkeit. Inwiefern sie auf das Objekt geht, ist sie bestimmt ihrem Inhalte nach. Dies soll sie ursprünglich und ihrem Wesen nach nicht sein; sie wird daher durch sich selbst bestimmt, ist bestimmt und bestimmend zugleich, ist daher recht eigentlich eine in sich selbst zurückgehende Tätigkeit.

Systematisch ist das jetzt Gesagte so darzustellen. Die aufzuzeigende Tätigkeit ist dem Anschauen entgegenzusetzen,

Digitized by Google

und ist insofern absolut frei, weil jenes gebunden ist; geht auf das Vernunftwesen, oder was dasselbe gesagt ist, die Tätigkeit geht in sich selbst zurück (denn das Vernunftwesen und seine Tätigkeit sind eins und dasselbe), weil jene auf etwas außer dem Vernunftwesen geht; und ist insofern das Bilden des Begriffes von einer vorgesetzten Wirksamkeit außer uns, oder von einem Zwecke. Zugleich ist sie auf das Anschauen zu beziehen, d. i. demselben gleich zu setzen; dann ist sie Wirksamkeit auf die Objekte, die aber, welches ja nicht aus der Acht zu lassen, unmittelbar aus dem Begriffe folgt, und, nur aus einem anderen Gesichtspunkte angesehen, dasselbe ist.

b) Vermittelst einer solchen Tätigkeit wird das geforderte Selbstbewußtsein möglich. Sie ist etwas, das seinen letzten Grund in dem vernünftigen Wesen selbst hat und als solches zu setzen ist, vermittelst des möglichen Gegensatzes eines solchen, das seinen Grund nicht in ihm hat. Das Ich (das vernünftige Wesen selbst, als solches) wäre jetzt ein beschränktes, bestimmtes und darum durch die Reflexion zu umfassendes: nämlich das praktische Ich wäre das Ich für die Reflexion, das durch sich selbst gesetzte und in der Reflexion durch sich zu setzende Ich, und diesem, als logischem Subjekte, könnte in einem möglichen Prädikate etwas beigemessen werden, wie hier die Weltanschauung.

c) Nur vermittelst einer solchen Tätigkeit wird das Selbstbewußtsein möglich. Denn in dem Aufgestellten liegt weiter nichts, als die Merkmale, die wir oben als Bedingungen des Selbstbewußtseins aufgezeigt haben: daß nämlich eine in sich zurückgehende Tätigkeit sei, oder eine solche, die ihren letzten Grund im Vernunftwesen selbst habe, daß diese endlich sei und begrenzt, und daß sie als begrenzte, d. h. im Gegensatze und Beziehung mit dem Begrenzenden gesetzt werde, als welches bloß dadurch, daß überhaupt über sie reflektiert wird, geschieht.

Mithin wird eine solche Tätigkeit und das Setzen derselben notwendig angenommen, sowie das Selbstbewußtsein angenommen wird, und beide Begriffe sind identisch.

Digitized by Google

Corollaria.

1. Es wird behauptet, daß das praktische Ich das Ich des ursprünglichen Selbstbewußtseins sei; daß ein vernünftiges Wesen nur im Wollen unmittelbar sich wahrnimmt, und sich nicht, und demzufolge auch die Welt nicht wahrnehmen würde, mithin auch nicht einmal Intelligenz sein würde, wenn es nicht ein praktisches Wesen wäre. Das Wollen ist der eigentliche wesentliche Charakter der Vernunft; das Vorstellen steht mit demselben der Einsicht des Philosophen nach, freilich in Wechselwirkung, aber dennoch wird es gesetzt als das zufällige. Das praktische Vermögen ist die innigste Wurzel des Ich, auf dieses wird erst alles andere aufgetragen, und daran angeheftet.

Alle anderen Versuche, das Ich im Selbstbewußtsein zu deduzieren, sind verunglückt, weil sie immer voraussetzen müssen, was sie deduzieren wollen; und hier zeigt sich, warum sie verunglücken mußten. — Wie konnte man doch annehmen, daß durch Verknüpfung mehrerer Vorstellungen, in deren keiner das Ich läge, wenn nur die mehreren zusammengesetzt würden, ein Ich entstünde. Erst nachdem das Ich da ist, kann in demselben etwas verknüpft werden; dasselbe muß sonach vor aller Verknüpfung, es versteht sich, wie hier immer, für das Ich, da sein.*)

2. Wollen und Vorstellen stehen sonach in steter notwendiger Wechselwirkung, und keines von beiden ist möglich, ohne daß

---

*) Das Ich, welches reflektieren soll (sowie auch dasjenige, welches sich zum Wirken bestimmen, welches die Welt anschauen soll, u. s. f.), geht — es versteht sich für das im Philosophieren reflektierende Ich, welches doch wohl auch Ich ist, und gebunden an die Gesetze seines Wesens, — zufolge dieser Gesetze allein voraus, und das ist dasjenige, von welchem der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre redet.

Für dieses reflektierende Ich nun soll ein anderes Ich, d. h. dieses Ich soll für sich selbst Objekt sein. Wie ist dies möglich? davon wird hier geredet. — Aufmerksame Leser verzeihen mir diese Note. Sie ist nicht für sie, sondern für die flüchtigen und zerstreuten, die ihrer hier bedurften; und diese sind gebeten, dieselbe allenthalben zu supplieren, wo sie ihrer wieder bedürfen werden.

Digitized by Google

das zweite zugleich sei. Daß jedes Wollen durch ein Vorstellen bedingt sei, wird man ohne Mühe zugeben und ist seit langem zugegeben: ich muß dasjenige vorstellen, was ich will. Umgekehrt dürfte die Behauptung, daß jedes Vorstellen durch ein Wollen bedingt sei, Schwierigkeit gefunden haben. Aber ein Vorstellen kann nicht sein ohne ein Vorstellendes, und kann nicht mit Bewußtsein gesetzt werden, ohne daß das Vorstellende gesetzt werde. Dies aber ist, nicht *accidentaliter*, inwiefern es jetzt vorstellt, sondern *substantialiter*, inwiefern es überhaupt ist und etwas ist, entweder ein wirklich Wollendes, oder doch ein durch seine Willensfähigkeit Gesetztes und Charakterisiertes. — Die bloße Intelligenz macht kein vernünftiges Wesen, denn sie ist allein nicht möglich; noch macht das bloße praktische Vermögen eins, weil es gleichfalls allein nicht möglich ist, sondern beide vereinigt vollenden erst dasselbe, und machen es zu einem Ganzen.

3. Durch diese Wechselwirkung zwischen Anschauen und Wollen des Ich wird erst das Ich selbst, und alles, was für das Ich (für die Vernunft) ist, d. h. alles, was überhaupt ist, möglich.

Zuvörderst das Ich selbst. — Es soll, dürfte man sagen, eine Wechselwirkung zwischen dem Anschauen und Wollen des Ich der Möglichkeit des Ich selbst vorhergehen; im Ich soll etwas sein, das in Wechselwirkung steht, ehe das Ich selbst ist; und dies sei widersprechend. Aber gerade hier liegt die Täuschung, welche abgehalten werden soll. Das Anschauen und Wollen geht dem Ich weder vorher noch nachher, sondern es ist selbst das Ich; es geschieht beides nur, inwiefern das Ich sich selbst setzt, es geschieht nur in diesem Setzen und durch dieses Setzen, daß es geschehe; und es ist nichtig, an ein Geschehen außer dem Setzen und unabhängig von ihm zu denken; umgekehrt, das Ich setzt sich, inwiefern beides geschieht, und inwiefern es setzt, daß beides geschehe, und es ist ebenso nichtig, an ein anderes Setzen des Ich zu denken. Es ist zum wenigsten unphilosophisch, zu glauben, daß das Ich noch etwas anderes sei als zugleich seine Tat und sein Produkt. Sowie wir von dem Ich, als einem tätigen hören, ermangeln wir nicht, sogleich ein Substrat

Digitized by Google

uns einzubilden, in welchem die Tätigkeit, als bloßes Vermögen, inwohnen soll. Dies ist nicht das Ich, sondern es ist ein Produkt unserer eigenen Einbildungskraft, das wir auf Veranlassung der Anforderung, das Ich zu denken, entwerfen. Das Ich ist nicht etwas, *das Vermögen hat*, es ist überhaupt kein Vermögen, sondern es ist *handelnd*; es ist, was es handelt, und wenn es nicht handelt, so ist es nichts.

Man hat gefragt: wie kommt das Vorstellende zu der Überzeugung, daß außer seiner Vorstellung ein Objekt derselben vorhanden sei, und daß dasselbe so beschaffen sei, wie es vorgestellt wird? Wenn man nur recht bedacht hätte, was diese Frage sagen wollte, so würde man schon von dieser Überlegung aus auf die richtigen Begriffe gekommen sein. — Das Ich selbst macht durch sein Handeln das Objekt; die Form seines Handelns ist selbst das Objekt, und es ist an kein anderes Objekt zu denken. Dasjenige, dessen Handelsweise notwendig ein Objekt wird, ist ein Ich, und das Ich selbst ist nichts weiter, als ein solches, dessen bloße Handelsweise ein Objekt wird. Handelt es mit seinem ganzen Vermögen, — man muß sich wohl so ausdrücken, um sich überhaupt ausdrücken zu können, — so ist es sich selbst Objekt; handelt es nur mit einem Teile desselben, so hat es etwas, das außer ihm sein soll, zum Objekte.

Sich selbst in dieser Identität des Handelns und Behandeltwerdens, nicht im Handeln, nicht im Behandeltwerden, sondern in der *Identität* beider ergreifen, und gleichsam auf der Tat überraschen, heißt das reine Ich begreifen, und sich des Gesichtspunktes aller transzendentalen Philosophie bemächtigen. Dieses Talent scheint manchen ganz und gar versagt zu sein. Wer beides nur einzeln und abgesondert ansehen kann, und auch, wenn er sich Mühe gibt, den angezeigten Gedanken zu fassen, immer nur so wie es sich trifft, entweder das tätige, oder das Objekt der Tätigkeit ergreift, erhält durch beide in ihrer Absonderung ganz widersprechende Resultate, die nur scheinbar vereinigt werden können, weil sie es nicht gleich vom Anfange an waren.

Digitized by Google

§ 2. Folgesatz.

Durch dieses Setzen seines Vermögens zur freien Wirksamkeit setzt und bestimmt das Vernunftwesen eine Sinnenwelt außer sich.

I. Es setzt sie. Nur das absolut Selbsttätige oder Praktische wird als subjektiv, als dem Ich zugehörig, gesetzt, und durch die Beschränkung desselben ist das Ich selbst beschränkt. Was außerhalb dieser Sphäre liegt, wird eben dadurch, daß es außer ihr liegt, gesetzt als nicht durch die Tätigkeit des Ich hervorgebracht, noch durch sie hervorzubringen; es wird sonach aus der Sphäre des Ich, und dieses aus seiner Sphäre ausgeschlossen; es entsteht ein System der Objekte, d. i. eine Welt, die unabhängig vom Ich, nämlich vom praktischen, welches hier für das Ich überhaupt gilt, da ist, und von welcher unabhängig das Ich, abermals das praktische, seine Zwecke bestimmende, gleichfalls da ist, die mithin außereinander da sind, und jedes seine besondere Existenz haben.

Corollaria.

1. Der transzendentale Philosoph muß annehmen, daß alles, was sei, nur für ein Ich, und was für ein Ich sein soll, nur durch das Ich sein könne. Der gemeine Menschenverstand gibt im Gegenteil beiden eine unabhängige Existenz; und behauptet, daß die Welt immer sein würde, wenn auch er nicht wäre. Der letztere hat nicht Rücksicht auf die Behauptung des ersteren zu nehmen, und kann es nicht, denn er steht auf einem niederen Gesichtspunkte; der erstere aber muß auf den letzteren allerdings sehen, und seine Behauptung ist so lange unbestimmt, und eben darum zum Teil unrichtig, bis er gezeigt hat, wie gerade nur aus seiner Behauptung das letztere notwendig folge, und nur durch ihre Voraussetzung sich erklären lasse. Die Philosophie muß unsere Überzeugung von dem Dasein einer Welt außer uns deduzieren.

Digitized by Google

Dies ist nun hier aus der Möglichkeit des Selbstbewußtseins geschehen, und jene Überzeugung ist als Bedingung dieses Selbstbewußtseins erwiesen. Weil das Ich sich im Selbstbewußtsein nur praktisch setzen kann, überhaupt aber nichts, denn ein endliches, setzen kann, mithin zugleich eine Grenze seiner praktischen Tätigkeit setzen muß, darum muß es eine Welt außer sich setzen. So verfährt ursprünglich jedes vernünftige Wesen, und so verfährt ohne Zweifel auch der Philosoph.

Wenn nun gleich der letztere hinterher einsieht, daß das Vernunftwesen zuvörderst seine unterdrückte praktische Tätigkeit setzen müsse, um das Objekt setzen und bestimmen zu können, daß mithin das Objekt selbst gar nicht unmittelbar gegeben sondern daß es zufolge eines anderen ursprünglich erst hervorgebracht sei; so hindert dies den gemeinen Menschenverstand nicht, der dieser soeben postulierten Verrichtungen sich nicht bewußt sein kann, da sie die Möglichkeit alles Bewußtseins bedingen, und sonach außerhalb des Umkreises desselben liegen, und der die Spekulationen, die die Überzeugung des Philosophen leiten, nicht macht; es hindert selbst den Philosophen nicht, sobald er auf den Gesichtspunkt des gemeinen Menschenverstandes zu stehen kommt.

Man dürfte fragen: Welche Realität soll denn nun jenen außerhalb des Umkreises alles Bewußtseins liegenden, und im Bewußtsein nicht gesetzten Handlungen zukommen, wenn nur dem Realität zukommt, was durch das Ich notwendig gesetzt wird? — Natürlich keine, außer inwiefern es gesetzt wird, demnach lediglich eine Realität für den philosophierenden Verstand. Wenn man die Verrichtungen des menschlichen Geistes systematisch in einem letzten Grunde vereinigen wolle, müsse man dieses und jenes als Handlungen desselben annehmen; jedes vernünftige Wesen, das es versuchen würde, werde in diese Notwendigkeit versetzt werden; dies und weiter nichts behauptet der Philosoph. Jene ursprünglichen Tathandlungen haben die gleiche Realität, welche die Kausalität der Dinge in der Sinnenwelt aufeinander und ihre durchgängige Wechselwirkung hat. Für jene Urvölker, von denen wir noch Denkmäler haben, die ihre

Digitized by Google

Erfahrungen wenig vereinigten, sondern die einzelnen Wahrnehmungen zerstreut in ihrem Bewußtsein liegen ließen, war keine solche, wenigstens weit fortgehende Kausalität, noch Wechselwirkung. Fast alle Gegenstände in der Sinnenwelt belebten sie, und machten dieselben zu ersten freien Ursachen, wie sie selbst waren. Ein solcher allgemeiner Zusammenhang hatte für sie nicht etwa keine Realität, sondern er war überhaupt nicht da für sie. Wer aber seine Erfahrungen zur Einheit verknüpft, — und die Aufgabe dazu liegt auf dem Wege der synthetisch fortschreitenden menschlichen Vernunft, und mußte über kurz oder lang aufgenommen und erfüllt werden, — der muß notwendig auf jene Weise verknüpfen, und für ihn hat der dadurch gegebene Zusammenhang des Ganzen Realität. Sobald nach Vollendung dieses Geschäfts der menschliche Geist in sich selbst zurückkehrt, wie er in einem seiner erhabensten Repräsentanten, Kant, zuerst mit klarem Bewußtsein und vollständig getan hat, und findet, daß alles, was er außer sich wahrzunehmen glaubt, er doch nur aus sich selbst hervorgebracht habe: so ergeht an die noch immer synthetisch fortschreitende Vernunft die Aufgabe, alle diese Verrichtungen desselben gleichfalls in einem letzten Grunde zu vereinigen, und dieses Verfahren hat aus demselben Grunde dieselbe Realität, welche jenes hatte. Diese letzte Aufgabe an das synthetische Vermögen, nach dessen Vollendung die Menschheit wieder zur Analyse zurückkehrt, die von nun an eine ganz andere Bedeutung bekommt, mußte gleichfalls über kurz oder lang gelöst werden; und es wäre bloß das zu wünschen, daß diejenigen, die ihre Fähigkeit nicht bestimmt, an diesem Geschäft Anteil zu haben, von der Realität, die durch dasselbe hervorgezogen werden soll, überhaupt keine Notiz nähmen, wie es sonst immer gewesen ist, nicht aber verlangten, sie unter die besondere Art[1] der Realität, die ihnen bekannt ist, herabzuziehen. — Ein reines Ich und die Verrichtungen desselben vor allem Bewußtsein haben keine Realität, weil sie nicht im gemeinen Bewußtsein vorkommen, heißt dasselbe sagen, was ein ungebildeter Wilder sagen würde, wenn er

[1] zu der besonderen Art — (Margin. des Verf.)

Digitized by Google

spräche: eure Kausalität und eure Wechselwirkung haben keine Realität, denn man kann sie nicht essen.

2. Aus der Deduktion unserer Überzeugung vom Dasein einer Sinnenwelt außer uns, folgt zugleich, wie weit diese Überzeugung gehe, und in welchem Zustande des Gemüts sie stattfinde: denn kein Begründetes geht weiter als der Grund, und sobald man den Grund einer bestimmten Denkweise kennt, kennt man auch ihren Umfang. Sie geht so weit, als unser praktisches Vermögen von dem theoretischen unterschieden und ihm entgegengesetzt wird; soweit, als unsere Vorstellung von der Einwirkung der Dinge auf uns und unsere Rückwirkung auf sie geht, weil nur dadurch unser praktisches Vermögen als begrenzt gesetzt wird. Daher auch die Philosophen von jeher ihre Beweise für die Realität einer Welt außer uns aus der Einwirkung derselben auf uns geführt haben; ein Beweis, der freilich voraussetzt, was erwiesen werden soll, der aber dem gemeinen Menschenverstande sich anschmiegt, weil es derselbe ist, den er sich selbst führt.

Aber wie macht es der spekulative Philosoph, um diese Überzeugung auf einige Zeit zu entfernen, damit er über sie hinaus untersuchen könne? Offenbar so, daß er jene sie bedingende Unterscheidung nicht vornimmt. Wenn wir bloß auf die Tätigkeit des Vorstellens sehen, und nur diese erklären wollen, so wird ein notwendiger Zweifel über das Vorhandensein der Dinge außer uns entstehen. Der transzendentale Idealist umfaßt die praktische und theoretische Tätigkeit zugleich, als Tätigkeit überhaupt, und kommt dadurch notwendig, weil nun kein Leiden im Ich ist, wie es denn nicht sein kann, zu dem Resultate, daß das ganze System der Objekte für das Ich durch das Ich selbst hervorgebracht sein müsse. Aber eben darum, weil er beides umfaßt hat, kann er es zu seiner Zeit auch scheiden, und den Gesichtspunkt aufzeigen, auf welchem der gemeine Menschenverstand notwendig stehen muß. Der dogmatische Idealist schließt die praktische Tätigkeit von seinen Untersuchungen ganz aus, sieht lediglich auf die theoretische und will sie durch sich selbst begründen, und da ist es denn natürlich, daß er sie zu einer unbedingten machen muß. — Diese Spekulation ist beiden nur so lange möglich, als sie in der Abgeschiedenheit

Digitized by Google

des Denkens verbleiben; sobald aber ihre praktische Tätigkeit aufgeregt wird, vergessen sie auf der Stelle ihre spekulativen Überzeugungen, und kehren zur gemeinen menschlichen Ansicht der Dinge zurück, weil sie müssen. Es hat keinen Idealisten gegeben, der seine Zweifel oder vermeinte Gewißheit bis auf sein Handeln ausgedehnt hätte, und es kann keinen geben; denn dann könnte er gar nicht handeln; aber dann könnte er auch nicht leben.

II. Durch jenes Setzen einer freien Tätigkeit wird die Sinnenwelt zugleich bestimmt, d. i. sie wird mit gewissen unveränderlichen und allgemeinen Merkmalen gesetzt.

Zuvörderst — der Begriff von der Wirksamkeit des Vernunftwesens ist durch absolute Freiheit entworfen; das Objekt in der Sinnenwelt, als das Gegenteil derselben ist also festgesetzt, fixiert, unabänderlich bestimmt. Das Ich ist ins Unendliche bestimmbar; das Objekt, weil es ein solches ist, auf einmal für immer bestimmt. Das Ich ist, was es ist, im Handeln, das Objekt im Sein. Das Ich ist unaufhörlich im Werden, es ist in ihm gar nichts Dauerndes: das Objekt ist, so wie es ist, für immer, ist was es war, und was es sein wird. Im Ich liegt der letzte Grund seines Handelns; im Objekte, der seines Seins: denn es hat weiter nichts, als Sein.

Dann — der Begriff von der Wirksamkeit, der mit absoluter Freiheit entworfen, und unter den gleichen Umständen ins Unendliche verschieden sein könnte, geht auf eine Wirksamkeit im Objekte. Mithin muß das Objekt ins Unendliche verändert werden können, zufolge eines ins Unendliche veränderlichen Begriffs, man muß alles daraus machen können, was man daraus machen wollen kann. Es ist festgesetzt, und könnte daher wohl durch seine Beharrlichkeit der Einwirkung widerstehen; aber es ist keiner Veränderung durch sich selbst fähig (es kann keine Wirkung anfangen); es kann mithin dieser Einwirkung nicht zuwider handeln.

Endlich — das Vernunftwesen kann sich nicht wirkend setzen, ohne sich zugleich vorstellend zu setzen, es kann sich nicht setzen als wirkend auf ein bestimmtes Objekt, ohne dieses bestimmte Objekt immerfort vorzustellen; es kann keine bestimmte Wirkung als vollendet setzen, ohne das Objekt, auf welches sie

Digitized by Google

gegangen, zu setzen. Nämlich, da das Objekt gesetzt wird, als die Wirksamkeit vernichtend, aber die Wirksamkeit doch neben dem Objekte bestehen soll, so entsteht hier ein Widerstreit, der sich nur durch ein Schweben der Einbildungskraft zwischen beiden, wodurch eine Zeit entsteht,*) vermitteln läßt. Die Wirksamkeit auf das Objekt geschieht daher sukzessiv in der Zeit. Wird nun auf ein und ebendasselbe Objekt gewirkt, und sonach die Wirksamkeit in jedem gegenwärtigen Momente betrachtet, als bedingt durch den vorhergehenden, und mittelbar durch die in allen vorhergehenden: so wird der Zustand des Objekts in jedem Momente gleichfalls betrachtet, als bedingt durch den in allen vorhergehenden Momenten, von der ersten Erkenntnis des Objekts an; und so bleibt das Objekt dasselbe, ohnerachtet es unaufhörlich verändert wird; nämlich das durch die Einbildungskraft hervorgebrachte Substrat, um in demselben das Mannigfaltige zu verknüpfen, die Unterlage der unaufhörlich sich ausschließenden Akzidenzen, welche man den bloßen Stoff nennt, bleibt dieselbe. Daher kommt es, daß wir uns nur setzen können, als verändernd die Form der Dinge, keineswegs aber den Stoff, daß wir uns wohl des Vermögens bewußt sind, die Gestalten der Dinge ins Unendliche zu verändern, aber des Unvermögens, dieselben hervorzubringen oder zu vernichten, und daß die Materie für uns weder vermehrt, noch vermindert werden kann, und auf diesem Gesichtspunkte des gemeinen Bewußtseins, keineswegs aber auf dem der transzendentalen Philosophie, ist uns ursprünglich ein Stoff gegeben.**)

---

*) Man kann hierüber nachlesen Jacobi, Gespräch über Idealismus und Realismus, wo einleuchtend nachgewiesen wird, daß Zeitvorstellungen, die an sich dem reinen Begriffe der Kausalität widersprechen, nur aus der Vorstellung unserer eigenen Wirksamkeit auf die Dinge auf ihn übertragen werden.

**) Eine Philosophie, die von Tatsachen des Bewußtseins, von dem, was man findet, wenn man das Ich bloß als das behandelte ansieht, ausgeht, kann über jene Grenze, wo ein Stoff gegeben ist, nicht hinausgehen, und verfährt sonach völlig konsequent, wenn sie jenen Satz aufstellt.

Digitized by Google

§ 3. Zweiter Lehrsatz.

Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mithin auch andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen.

Beweis.

I.

a) Das vernünftige Wesen kann, nach dem § 1 geführten Beweise, kein Objekt setzen (wahrnehmen und begreifen), ohne zugleich, in derselben ungeteilten Synthesis, sich eine Wirksamkeit zuzuschreiben.

b) Aber es kann sich keine Wirksamkeit zuschreiben, ohne ein Objekt, auf welches diese Wirksamkeit gehen soll, gesetzt zu haben. Das Setzen des Objekts, als eines durch sich selbst bestimmten, und insofern die freie Tätigkeit des vernünftigen Wesens hemmenden, muß in einem vorhergehenden Zeitpunkt gesetzt werden, durch welchen allein derjenige Zeitpunkt, in welchem der Begriff der Wirksamkeit gefaßt wird, der gegenwärtige wird.

c) Alles Begreifen ist durch ein Setzen der Wirksamkeit des Vernunftwesens; und alle Wirksamkeit ist durch ein vorhergegangenes Begreifen desselben bedingt. Also ist jeder mögliche Moment des Bewußtseins, durch einen vorhergehenden Moment desselben, bedingt, und das Bewußtsein wird in der Erklärung seiner Möglichkeit schon als wirklich vorausgesetzt. Es läßt sich nur durch einen Zirkel erklären; es läßt sich sonach überhaupt nicht erklären und erscheint als unmöglich.

Die Aufgabe war, zu zeigen, wie das Selbstbewußtsein möglich sei. Wir haben darauf geantwortet: Das Selbstbewußtsein ist möglich, wenn das vernünftige Wesen in einem und demselben ungeteilten Momente sich eine Wirksamkeit zuschreiben, und dieser Wirksamkeit etwas entgegensetzen kann. Man setze, daß dies geschehe im Momente Z.

Digitized by Google

Jetzt wird weiter gefragt, unter welcher Bedingung dies soeben Geforderte möglich sei; und da ist denn sogleich klar, daß die zu setzende Wirksamkeit nur in Beziehung auf irgend ein bestimmtes Objekt A, auf welches sie gehe, gesetzt werden kann. Man muß nicht sagen, es könne ja etwa eine Wirksamkeit überhaupt, eine bloß mögliche Wirksamkeit gesetzt werden; denn das wäre ein unbestimmtes Denken, und das Argumentieren aus Voraussetzungen überhaupt möge doch nunmehr der Philosophie genug geschadet haben. Eine bloß mögliche Wirksamkeit, oder eine Wirksamkeit überhaupt wird gesetzt lediglich durch Abstraktion von einer gewissen oder von aller wirklichen; aber ehe von etwas abstrahiert werden kann, muß es gesetzt sein, und es geht hier, wie immer, dem unbestimmten Begriffe des überhaupt ein bestimmter Begriff, von einem bestimmten wirklichen, voraus, und der erstere ist durch den letzteren bedingt. — Ebensowenig wolle man sagen, die Wirksamkeit könne gesetzt werden, als gehend auf das, im Momente Z selbst, zu setzende Objekt B, denn B wird gesetzt als ein Objekt lediglich, inwiefern keine Wirksamkeit darauf geht.

Demnach muß der Moment Z erklärt werden aus einem anderen Momente, in welchem das Objekt A gesetzt und begriffen worden sei. Aber A kann auch nur unter der Bedingung begriffen werden, unter welcher B begriffen werden konnte; nämlich der Moment, in welchem es begriffen wird, ist auch nur möglich unter Bedingung eines vorhergehenden Moments, und so ins Unendliche. Wir finden keinen möglichen Punkt, in welchem wir den Faden des Selbstbewußtseins, durch den alles Bewußtsein erst möglich wird, anknüpfen könnten, und unsere Aufgabe ist sonach nicht gelöst.

Es ist um der ganzen Wissenschaft willen, die hier aufgestellt werden soll, wichtig, daß man sich eine deutliche Einsicht von dem soeben geführten Räsonnement verschaffe.

II. Der Grund der Unmöglichkeit, das Selbstbewußtsein zu erklären, ohne es immer als schon vorhanden vorauszusetzen, lag darin, daß um seine Wirksamkeit setzen zu können, das

Digitized by Google

Subjekt des Selbstbewußtseins schon vorher ein Objekt, bloß als solches, gesetzt haben mußte: und wir sonach immer aus dem Momente, in welchem wir den Faden anknüpfen wollten, zu einem vorherigen getrieben wurden, wo er schon angeknüpft sein mußte. Dieser Grund muß gehoben werden. Er ist aber nur so zu heben, daß angenommen werde, die Wirksamkeit des Subjekts sei mit dem Objekte in einem und ebendemselben Momente synthetisch vereinigt; die Wirksamkeit des Subjekts sei selbst das wahrgenommene und begriffene Objekt, das Objekt sei kein anderes, als diese Wirksamkeit des Subjekts, und so seien beide dasselbe. Nur von einer solchen Synthesis würden wir nicht weiter zu einer vorhergehenden getrieben; sie allein enthielte alles, was das Selbstbewußtsein bedingt, in sich, und gäbe einen Punkt, an welchen der Faden desselben sich anknüpfen ließe. Nur unter dieser Bedingung ist das Selbstbewußtsein möglich. So gewiß daher Selbstbewußtsein stattfinden soll, so gewiß müssen wir das Aufgestellte annehmen. Der strenge synthetische Beweis ist sonach vollendet; denn das Beschriebene ist erhärtet als absolute Bedingung des Selbstbewußtseins.

Es ist die Frage nur noch die, was denn die aufgestellte Synthesis bedeuten möge, was sich darunter verstehen lasse, und wie das in ihr Geforderte möglich sein werde. Wir haben sonach, von jetzt an, das Erwiesene nur noch zu analysieren.

III. Es scheint, daß die vorgenommene Synthesis, statt der bloßen Unbegreiflichkeit, die sie heben wollte, uns einen vollkommenen Widerspruch anmutet.

Das durch sie Aufgestellte soll sein ein Objekt; aber es ist der Charakter des Objekts, daß die freie Tätigkeit des Subjekts bei seiner Auffassung gesetzt werde, als gehemmt. Dieses Objekt aber soll sein eine Wirksamkeit des Subjekts; aber es ist der Charakter einer solchen Wirksamkeit, daß die Tätigkeit des Subjekts absolut frei sei und sich selbst bestimme. Hier soll beides vereinigt sein; beide Charaktere sollen erhalten werden, und keiner verloren gehen. Wie mag dies möglich sein?

Beide sind vollkommen vereinigt, wenn wir uns denken ein

Digitized by Google

Bestimmtsein des Subjekts zur Selbstbestimmung, eine Aufforderung an dasselbe, sich zu einer Wirksamkeit zu entschließen.

Inwiefern das Geforderte ein Objekt ist, muß es in der Empfindung gegeben werden, und zwar in der äußeren — nicht in der inneren; denn alle innere Empfindung entsteht lediglich durch Reproduktion einer äußeren, die erstere setzt demnach die letztere voraus, und es würde sonach bei dieser Annahme abermals das Selbstbewußtsein, dessen Möglichkeit erklärt werden soll, als vorhanden vorausgesetzt. — Aber dasselbe wird nicht anders begriffen, und kann nicht anders begriffen werden, denn als eine bloße Aufforderung des Subjekts zum Handeln. So gewiß daher das Subjekt dasselbe begreift, so gewiß hat es den Begriff von seiner eigenen Freiheit und Selbsttätigkeit, und zwar als einer von außen gegebenen. Es bekommt den Begriff seiner freien Wirksamkeit, nicht als etwas, das im gegenwärtigen Momente ist, denn das wäre ein wahrer Widerspruch; sondern als etwas, das im künftigen sein soll.

(Die Frage war: wie vermag das Subjekt sich selbst zu finden als ein Objekt? Es konnte, um sich zu finden, sich nur als selbsttätig finden; außerdem findet es nicht sich; und, da es überhaupt nicht findet, es sei denn, und nicht ist, es finde sich denn, findet überhaupt gar nichts. Es konnte, um sich als Objekt (seiner Reflexion) zu finden, sich nicht finden, als sich bestimmend zur Selbsttätigkeit (wie die Sache an sich, von dem transzendentalen Gesichtspunkte aus, sein möge, davon ist hier nicht die Frage, sondern nur, wie sie dem zu untersuchenden Subjekte vorkommen müsse), sondern als bestimmt dazu durch einen äußeren Anstoß, der ihm jedoch seine völlige Freiheit zur Selbstbestimmung lassen muß: denn außerdem geht der erstere Punkt verloren, und das Subjekt findet sich nicht als Ich.

Ich nehme einiges, was in der Zukunft wiederkommen wird, voraus, um den letzten Punkt klarer zu machen. Das Subjekt kann sich nicht genötigt finden, auch nur überhaupt wirklich zu

Digitized by Google

handeln; es wäre dann nicht frei, noch ein Ich. Es kann, wenn es sich entschließen sollte zu handeln, noch weniger sich genötigt finden, auf diese oder jene bestimmte Weise zu handeln; es wäre dann abermals nicht frei, noch ein Ich. Wie und in welchem Sinne ist es denn also bestimmt zur Wirksamkeit, um sich als ein Objekt zu finden? Lediglich insoweit, daß es sich findet als etwas, das hier wirken könnte, zum Wirken aufgefordert ist, aber es ebensowohl auch unterlassen kann.)

IV. Das Vernunftwesen soll seine freie Wirksamkeit realisieren; diese Anforderung an dasselbe liegt im Begriffe, und so gewiß es den beabsichtigten Begriff faßt, realisiert es dieselbe:

entweder durch wirkliches Handeln. Es ist nur Tätigkeit überhaupt gefordert; aber es liegt ausdrücklich im Begriffe, daß in der Sphäre der möglichen Handlungen das Subjekt Eine durch freie Selbstbestimmung wählen soll. Es kann nur auf eine Weise handeln; sein Empfindungsvermögen, das hier sinnliches Wirkungsvermögen ist, nur auf eine Weise bestimmen. So gewiß es handelt, wählt es durch absolute Selbstbestimmung diese Eine Weise, und ist insofern absolut frei und Vernunftwesen, und setzt sich auch als solches:

oder durch Nichthandeln. Auch dann ist es frei; denn es soll, unserer Voraussetzung nach, den Begriff seiner Wirksamkeit gefaßt haben: als etwas Gefordertes und ihm Angemutetes. Indem es nun gegen diese Anmutung verfährt, und sich des Handelns enthält, wählt es gleichfalls frei zwischen Handeln und Nichthandeln.

Der aufgestellte Begriff ist der einer freien Wechselwirksamkeit in der höchsten Schärfe: der also auch nichts anderes ist, denn dies. Ich kann zu irgendeiner freien Wirkung eine freie Gegenwirkung als zufällig hinzudenken; aber das ist nicht der geforderte Begriff in seiner Schärfe. Soll er scharf bestimmt sein; so muß Wirkung von Gegenwirkung sich gar nicht abgesondert denken lassen. Es muß so sein, daß beide die *partes integrantes* einer ganzen Begebenheit ausmachen. So etwas wird nun als notwendige Bedingung des Selbstbewußt-

Digitized by Google

seins eines vernünftigen Wesens postuliert. Es muß vorkommen, laut unseres Beweises.

An so etwas ist es allein möglich den Faden des Bewußtseins anzuknüpfen, der dann wohl, ohne Schwierigkeit, auch über die anderen Gegenstände weglaufen möchte.

Dieser Faden ist durch unsere Darstellung angeknüpft. Das Subjekt kann und muß unter dieser Bedingung sich als freiwirkendes Wesen setzen; laut des gegenwärtigen Beweises. Setzt es sich als solches, so kann und muß es eine Sinnenwelt setzen, und sich selbst ihr entgegensetzen. — Und jetzt gehen alle Geschäfte des menschlichen Geistes ohne Anstand nach den Gesetzen desselben vonstatten, nachdem die Hauptaufgabe gelöst ist.

V. Unsere Analyse der aufgestellten Synthesis war bis jetzt bloß erläuternd; wir hatten uns nur deutlich zu machen, was wir in dem bloßen Begriffe derselben gedacht hätten. Die Analyse geht noch immer fort: aber sie wird von nun an folgernd, d. h. das Subjekt muß vielleicht zufolge der gesetzten Einwirkung auf sich noch manches andere setzen: wie geschieht dies, oder was setzt es, nach den Gesetzen seines Wesens, zufolge seines ersten Setzens?

Die beschriebene Einwirkung war notwendige Bedingung alles Selbstbewußtseins; sie kommt vor, so gewiß Selbstbewußtsein vorkommt, und ist demnach ein notwendiges Faktum. Muß, nach den notwendigen Gesetzen vernünftiger Wesen, zugleich mit denselben noch manches andere gesetzt werden, so ist das Setzen desselben gleichfalls notwendiges Faktum, wie das erstere.

Inwiefern die beschriebene Einwirkung ist ein Empfundenes, ist sie eine Beschränkung des Ich, und das Subjekt muß sie als eine solche gesetzt haben; aber keine Begrenzung ohne ein Begrenzendes. Das Subjekt muß daher, sowie es dieselbe setzte, zugleich etwas außer sich als den Bestimmungsgrund derselben gesetzt haben; welches das erste ist, und ohne alle Schwierigkeit eingesehen wird.

Aber diese Einwirkung ist ein Bestimmtes, und durch

Digitized by Google

das Setzen derselben als eines Bestimmten wird nicht nur ein Grund überhaupt, sondern ein bestimmter Grund derselben gesetzt. Was muß dies für einer sein, welche Merkmale müssen ihm darum, weil er Grund dieser bestimmten Einwirkung sein soll, zukommen? Dies ist eine Frage, die uns etwas länger beschäftigen wird.

Die Einwirkung wurde begriffen, als eine Aufforderung des Subjekts zu einer freien Wirksamkeit, und, worauf alles ankommt, konnte gar nicht anders begriffen werden, und wurde überhaupt nicht begriffen, wenn sie nicht so begriffen wurde.

Die Aufforderung ist die Materie des Wirkens, und eine freie Wirksamkeit des Vernunftwesens, an welche sie ergeht, sein Endzweck. Das letztere soll durch die Aufforderung keineswegs bestimmt, nezessitiert werden, wie es im Begriffe der Kausalität das Bewirkte durch die Ursache wird, zu handeln; sondern es soll nur zufolge derselben sich selbst dazu bestimmen. Aber soll es dies, so muß es die Aufforderung erst verstehen und begreifen, und es ist auf eine vorhergehende Erkenntnis desselben gerechnet. Die gesetzte Ursache der Aufforderung außer dem Subjekte muß demnach wenigstens die Möglichkeit voraussetzen, daß das letztere verstehen und begreifen könne, außerdem hat seine Aufforderung gar keinen Zweck. Die Zweckmäßigkeit derselben ist durch den Verstand und das Freisein des Wesens, an welches sie ergeht, bedingt. Diese Ursache muß daher notwendig den Begriff von Vernunft und Freiheit haben; also selbst ein der Begriffe fähiges Wesen, eine Intelligenz, und, da eben erwiesenermaßen dies nicht möglich ist ohne Freiheit, auch ein freies, also überhaupt ein vernünftiges Wesen sein, und als solches gesetzt werden.

Wir setzen über diese Schlußart, die hier aufgestellt wird als eine notwendige, ursprünglich in dem Wesen der Vernunft gegründete, und ohne alles unser wissentliches Hinzutun sicherlich erfolgende, noch einige Worte zur Erläuterung hinzu.

Man hat mit Recht die Frage erhoben: welche Wirkungen sind nur durch eine vernünftige Ursache zu erklären? Die Antwort: solche, denen notwendig ein Begriff von ihnen selbst vorhergehen

Digitized by Google

muß, ist wahr, aber nicht hinreichend, denn es bleibt immer die höhere, ein wenig schwierigere, Frage zu beantworten: welches sind denn nun solche, von denen geurteilt werden muß, daß sie nur nach einem vorher entworfenen Begriffe möglich waren? Jede Wirkung kann, nachdem sie da ist, gar wohl begriffen werden, und das Mannigfaltige in ihr fügt sich unter die Einheit des Begriffs nur geschickter und glücklicher, je mehr der Beobachter selbst Verstand hat. Dies nun ist eine Einheit, die der Beobachter selbst in das Mannigfaltige, durch das, was Kant reflektierende Urteilskraft nennt, hineingetragen hat, und es notwendig hineintragen muß, wenn für ihn überhaupt eine Wirkung da sein soll. Aber wer bürgt ihm denn dafür, daß so, wie er jetzt das wirkliche Mannigfaltige unter dem Begriff ordnet, vor der Wirkung vorher durch einen Verstand die Begriffe des Mannigfaltigen, das er wahrnimmt, unter dem Begriff der Einheit, die er sich denkt, untergeordnet gewesen seien; und was könnte ihn zu einer solchen Folgerung berechtigen? Es muß sonach ein höherer Berechtigungsgrund angeführt werden können, oder der Schluß auf eine vernünftige Ursache ist überhaupt grundlos, und — im Vorbeigehen sei es gesagt — es wäre nach dem Zwangsgesetze der Vernunft sogar physisch unmöglich, ihn unrichtig zu gebrauchen, wenn er nicht in irgend einer Sphäre der Erkenntnis mit Recht gemacht würde, weil er dann gar nicht im vernünftigen Wesen vorhanden sein würde.

Es ist kein Zweifel: eine vernünftige Ursache, so gewiß sie dies ist, entwirft sich den Begriff vom Produkte, das durch ihre Tätigkeit realisiert werden soll, und nach welchem es sich im Handeln richtet, und gleichsam auf denselben unablässig hinsieht. Dieser Begriff heißt der Begriff vom Zwecke.

Nun aber kann ein vernünftiges Wesen gar keinen Begriff seiner Wirksamkeit fassen, ohne daß es eine Erkenntnis von dem Objekte dieser Wirksamkeit habe. Denn es kann sich nicht zu einer Tätigkeit — es versteht sich mit dem Bewußtsein dieser Selbstbestimmung, denn nur dadurch wird es eine freie Tätigkeit — bestimmen, es habe denn diese Tätigkeit gesetzt, als gehemmt; aber das, was es setzt, wenn es eine be-

Digitized by Google

stimmte Tätigkeit setzt, als gehemmt, ist ein Objekt außer ihm. Darum kann — im Vorbeigehen sei es gesagt — der Natur, wenn man ihr auch Intelligenz und Freiheit zugestehen wollte, doch nicht das Vermögen zugestanden werden, einen Zweckbegriff zu fassen (und eben darum müßte ihr umgekehrt Intelligenz und Freiheit abgesprochen werden), weil nichts außer ihr ist, worauf sie wirken könnte. Alles, worauf gewirkt werden kann, ist selbst Natur.

Ein sicheres Kriterium der Wirkung eines vernünftigen Wesens wäre demnach dieses, daß die Wirkung sich nur unter Bedingung einer Erkenntnis des Objekts derselben als möglich denken ließe. Nun aber ist nichts, was sich nicht durch bloße Naturkraft, sondern lediglich durch Erkenntnis als möglich denken läßt, als die Erkenntnis selbst. Wenn sonach das Objekt, und hier auch der Zweck einer Wirkung nur der sein könnte, eine Erkenntnis hervorzubringen, dann wäre notwendig eine vernünftige Ursache der Wirkung anzunehmen.

Nur müßte die Annahme, daß eine Erkenntnis beabsichtigt werde, notwendig sein, d. h. es müßte sich gar kein anderer Zweck des Handelns denken, und die Handlung selbst müßte sich gar nicht begreifen lassen, und wirklich gar nicht begriffen werden, wenn sie nicht als eine Erkenntnis beabsichtigend begriffen würde. — So sagt man: die Natur gebe uns diese oder jene Lehre; aber man will damit keineswegs sagen, daß die Naturbegebenheit nicht noch ganz andere Zwecke habe, sondern daß, wenn man etwa wolle, und seine freie Betrachtung auf diesen Zweck richte, man unter anderen durch dieselbe sich auch belehren könne.

Der beschriebene Fall tritt nun hier ein. Die Ursache der Einwirkung auf uns hat gar keinen Zweck, wenn sie nicht zuvörderst den hat, daß wir sie als solche erkennen sollen; es muß daher ein vernünftiges Wesen als diese Ursache angenommen werden.

Es ist jetzt erwiesen, was erwiesen werden sollte. Das vernünftige Wesen kann sich nicht setzen als ein solches, es ge-

Digitized by Google

schehe denn auf dasselbe eine Aufforderung zum freien Handeln, nach I—IV. Geschieht aber eine solche Aufforderung zum Handeln auf dasselbe, so muß es notwendig ein vernünftiges Wesen außer sich setzen als die Ursache derselben, also überhaupt ein vernünftiges Wesen außer sich setzen, nach V.

Corollaria.

1. Der Mensch (so alle endlichen Wesen überhaupt) wird nur unter Menschen ein Mensch; und da er nichts anderes sein kann, denn ein Mensch, und gar nicht sein würde, wenn er dies nicht wäre — sollen überhaupt Menschen sein, so müssen mehrere sein. Dies ist nicht eine willkürlich angenommene, auf die bisherige Erfahrung oder auf andere Wahrscheinlichkeitsgründe aufgebaute Meinung, sondern es ist eine aus dem Begriff des Menschen streng zu erweisende Wahrheit. Sobald man diesen Begriff vollkommen bestimmt, wird man von dem Denken eines einzelnen aus getrieben zur Annahme eines zweiten, um den ersten erklären zu können. Der Begriff des Menschen ist sonach gar nicht Begriff eines einzelnen, denn ein solcher ist undenkbar, sondern der einer Gattung.

Die Aufforderung zur freien Selbsttätigkeit ist das, was man Erziehung nennt. Alle Individuen müssen zu Menschen erzogen werden, außerdem würden sie nicht Menschen. Es dringt sich hierbei jedem die Frage auf: wenn es notwendig sein sollte, einen Ursprung des ganzen Menschengeschlechtes, und also ein erstes Menschenpaar anzunehmen, — und es ist dies auf einem gewissen Reflexionspunkte allerdings notwendig; — wer erzog denn das erste Menschenpaar? Erzogen mußten sie werden; denn der geführte Beweis ist allgemein. Ein Mensch konnte sie nicht erziehen, da sie die ersten Menschen sein sollten. Also ist es notwendig, daß sie ein anderes vernünftiges Wesen erzogen, das kein Mensch war — es versteht sich, bestimmt nur so weit, bis sie sich selbst untereinander erziehen konnten. Ein Geist nahm sich ihrer an, ganz so, wie es eine alte ehrwürdige Urkunde vorstellt,

Digitized by Google

welche überhaupt die tiefsinnigste, erhabenste Weisheit enthält, und Resultate aufstellt, zu denen alle Philosophie am Ende doch wieder zurück muß.

2. Nur freie Wechselwirkung durch Begriffe und nach Begriffen, nur Geben und Empfangen von Erkenntnissen, ist der eigentümliche Charakter der Menschheit, durch welchen allein jede Person sich als Menschen unwidersprechlich erhärtet.

Ist ein Mensch, so ist notwendig auch eine Welt, und bestimmt solch eine Welt, wie die unsrige es ist, die vernunftlose Objekte und vernünftige Wesen in sich enthält. (Es ist hier nicht der Ort, noch weiter zu gehen und die Notwendigkeit aller bestimmten Objekte in der Natur, und ihre notwendige Klassifikation zu erhärten, die sich aber ebensowohl erhärten läßt, als die Notwendigkeit einer Welt überhaupt.*) Die Frage über den Grund der Realität der Objekte ist sonach beantwortet. Die Realität der Welt — es versteht sich für uns, d. h. für alle endliche Vernunft — ist Bedingung des Selbstbewußtseins; denn wir können uns selbst nicht setzen ohne etwas außer uns zu setzen, dem wir die gleiche Realität zuschreiben müssen, die wir uns selbst beilegen. Nach einer Realität zu fragen, die bleiben soll, nachdem von aller Vernunft abstrahiert worden, ist widersprechend; denn der Fragende selbst hat doch wohl Vernunft, fragt, getrieben durch einen Vernunftgrund, und will eine vernünftige Antwort; er hat mithin von der Vernunft nicht abstrahiert. Wir können aus dem Umkreise unserer Vernunft nicht herausgehen; gegen die Sache selbst ist gesorgt, die Philosophie will nur das erreichen, daß wir mit darum wissen, und nicht wähnen sollen, herausgegangen zu sein, wenn wir doch, wie sich versteht, noch immer darin befangen sind.

*) Wer dies nicht einsehen kann, der habe nur Geduld, und folgere aus seinem Nichteinsehen indes nichts weiter, als was wirklich darin liegt, nämlich daß er es nicht einsehen kann.

Digitized by Google

§ 4. Dritter Lehrsatz.

Das endliche Vernunftwesen kann nicht noch andere endliche Vernunftwesen außer sich annehmen, ohne sich zu setzen, als stehend mit denselben in einem bestimmten Verhältnisse, welches man das Rechtsverhältnis nennt.

Beweis.

I. Das Subjekt muß sich von dem Vernunftwesen, welches es, zufolge des vorigen Beweises, außer sich angenommen hat, durch Gegensatz unterscheiden. Das Subjekt hat sich jetzt gesetzt, als ein solches, das den letzten Grund von etwas, das in ihm ist, in sich selbst enthalte (dies war die Bedingung der Ichheit, der Vernünftigkeit überhaupt); aber es hat ein Wesen außer sich gleichfalls gesetzt, als den letzten Grund dieses in ihm Vorkommenden.

Es soll sich von diesem Wesen unterscheiden können: dies ist unter unserer Voraussetzung nur unter der Bedingung möglich, daß es an jenem gegebenen unterscheiden könne, inwiefern der Grund desselben in ihm, und inwiefern er außer ihm liege. Der Grund der Wirksamkeit des Subjekts liegt zugleich in dem Wesen außer ihm und in ihm selbst, der Form nach, oder darin, daß überhaupt gehandelt werde. Hätte jenes nicht gewirkt und dadurch das Subjekt zur Wirksamkeit aufgefordert, so hätte dieses selbst auch nicht gewirkt. Sein Handeln als solches ist durch das Handeln des Wesens außer ihm bedingt. Es ist auch der Materie nach bedingt; es ist dem Subjekt die Sphäre seines Handelns überhaupt angewiesen.

Aber innerhalb dieser ihm angewiesenen Sphäre hat das Subjekt gewählt, die nächste Grenzbestimmung seines Handelns sich selbst absolut gegeben; von der letzten Bestimmung seiner Wirksamkeit allein, liegt ganz allein in ihm der Grund. Insofern allein kann es sich als absolut freies Wesen, als alleinigen Grund von etwas setzen; von dem freien Wesen außer ihm

Digitized by Google

sich ganz abtrennen und seine Wirksamkeit nur sich zuschreiben.

Innerhalb des Kreises, von dem Grenzpunkte des Produkts des Wesens außer ihm X bis zum Grenzpunkte seines eigenen Produktes Y, hat es gewählt unter den Möglichkeiten, die hier liegen: aus diesen Möglichkeiten, und durch das Begreifen derselben als Möglichkeiten, die alle es hätte wählen können, konstituiert es sich seine Freiheit und Selbständigkeit.

In jener beschriebenen Sphäre mußte gewählt werden, wenn das Produkt Y als ein einzelnes, aus der Sphäre der durch sie gegebenen Wirkungen, möglich werden sollte.

In dieser Sphäre nun kann aber nur das Subjekt gewählt haben, und nicht der andere; denn er hat sie unbestimmt gelassen, laut der Voraussetzung.

Das, was ausschließend in dieser Sphäre wählte, ist sein Ich, ist das Individuum, das durch Entgegensetzung mit einem anderen vernünftigen Wesen bestimmte Vernunftwesen; und dasselbe ist charakterisiert durch eine bestimmte, ihm ausschließend zukommende Äußerung der Freiheit.

II. In dieser Unterscheidung durch Gegensatz wird durch das Subjekt der Begriff seiner selbst, als eines freien Wesens, und der des Vernunftwesens außer ihm, als ebenfalls eines freien Wesens, gegenseitig bestimmt und bedingt.

Es kann nicht entgegengesetzt werden, wenn nicht in demselben ungeteilten Momente der Reflexion die Entgegengesetzten auch gleichgesetzt, aufeinander bezogen, miteinander verglichen werden; — dies ist ein formaler theoretischer Satz, der an seinem Orte streng erwiesen worden, der aber hoffentlich wohl auch ohne Beweis dem gesunden Menschenverstande einleuchtet. Wir wenden denselben hier an.

Das Subjekt bestimmt sich als Individuum, und als freies Individuum, durch die Sphäre, in welcher es unter den in ihr gegebenen möglichen Handlungen eine gewählt hat; und setzt ein anderes Individuum außer sich, sich entgegen, bestimmt durch eine andere Sphäre, in welcher dieses gewählt hat. Es setzt

Digitized by Google

sonach beide Sphären zugleich, und nur dadurch ist die geforderte Gegensetzung möglich.

Das Wesen außer ihm ist gesetzt als frei, mithin als ein solches, welches die Sphäre, durch die es gegenwärtig bestimmt ist, auch überschreiten, so überschreiten gekonnt hätte, daß dem Subjekte die Möglichkeit eines freien Handelns nicht übriggeblieben wäre. Es hat mit Freiheit sie nicht überschritten; es hat also seine Freiheit — *materialiter*, d. i. die Sphäre der, durch seine formale Freiheit möglichen, Handlungen, durch sich selbst beschränkt: und das wird im Gegensetzen durch das Subjekt notwendig gesetzt; sowie alles, was wir noch aufstellen werden, ohne, um der Kürze willen, die gegenwärtige Erinnerung zu wiederholen.

Ferner, das Wesen außer dem Subjekte hat, vorausgesetztermaßen, das letztere durch seine Handlung zum freien Handeln aufgefordert; es hat demnach seine Freiheit beschränkt durch einen Begriff vom Zwecke, in welchem die Freiheit des Subjektes — wenn auch etwa nur problematisch — vorausgesetzt wurde; es hat sonach seine Freiheit beschränkt durch den Begriff von der (formalen) Freiheit des Subjektes.

Durch diese Selbstbeschränkung des anderen Wesens nun ist zuvörderst die Erkenntnis des Subjekts von ihm, als selbst einem vernünftigen und freien Wesen bedingt. Denn lediglich zufolge der geschehenen Aufforderung zur freien Tätigkeit, mithin zufolge der geschehenen Selbstbeschränkung hat, erwiesenermaßen, das Subjekt ein freies Wesen außer sich gesetzt. Seine Selbstbeschränkung aber war bedingt durch die, wenigstens problematische, Erkenntnis vom Subjekte, als einem möglicherweise freien Wesen. Demnach ist der Begriff des Subjekts von dem Wesen außer ihm, als einem freien, bedingt durch den gleichen Begriff dieses Wesens von ihm, und durch ein durch diesen Begriff bestimmtes Handeln.

Umgekehrt, ist die Vollendung der kategorischen Erkenntnis des Wesens außer dem Subjekte von diesem, als einem freien Wesen, bedingt durch die Erkenntnis und das ihr gemäße Handeln des Subjekts. Würde es nicht erkennen, daß ein freies Wesen außer ihm wäre, so erfolgte etwas nicht, was nach den

Digitized by Google

Gesetzen der Vernunft hätte erfolgen müssen, und das Subjekt wäre nicht vernünftig. Oder erfolgte diese Erkenntnis in ihm zwar, aber es beschränkte nicht zufolge derselben seine Freiheit, um dem anderen auch die Möglichkeit, frei zu handeln, übrigzulassen; so könnte der andere den Schluß nicht machen, daß es ein vernünftiges Wesen wäre, weil der Schluß lediglich durch die geschehene Selbstbeschränkung notwendig wird.

Das Verhältnis freier Wesen zueinander ist demnach notwendig auf folgende Weise bestimmt, und wird gesetzt, als so bestimmt: Die Erkenntnis des einen Individuums vom anderen ist bedingt dadurch, daß das andere es als ein freies behandele (d. i. seine Freiheit beschränke durch den Begriff der Freiheit des ersten). Diese Weise der Behandlung aber ist bedingt durch die Handelsweise des ersten gegen das andere; diese durch die Handelsweise und durch die Erkenntnis des anderen, und so ins Unendliche fort. Das Verhältnis freier Wesen zueinander ist daher das Verhältnis einer Wechselwirkung durch Intelligenz und Freiheit. Keines kann das andere anerkennen, wenn nicht beide sich gegenseitig anerkennen: und keines kann das andere behandeln als ein freies Wesen, wenn nicht beide sich gegenseitig so behandeln.

Der aufgestellte Begriff ist höchst wichtig für unser Vorhaben, denn auf demselben beruht unsere ganze Theorie des Rechts. Wir suchen ihn daher durch folgenden Syllogismus deutlicher und zugänglicher zu machen.

I. Ich kann einem bestimmten Vernunftwesen nur insofern anmuten, mich für ein vernünftiges Wesen anzuerkennen, inwiefern ich selbst es als ein solches behandle.

1. Das Bedingte in dem aufgestellten Satze ist

a) nicht, daß dasselbe an sich, und abstrahiert von mir und meinem Bewußtsein, etwa vor seinem eigenen Gewissen (das gehört in die Moral), oder vor anderen (dies gehört vor den Staat) mich anerkenne, sondern, daß es mich, nach meinem und seinem Bewußtsein, synthetisch in eins vereinigt (nach einem uns gemeinschaftlichen Bewußtsein), dafür anerkenne, so daß ich ihn, so gewiß er für ein vernünftiges Wesen gelten will,

Digitized by Google

nötigen könne, zuzugestehen, er habe gewußt, daß ich selbst auch eines bin.

b) nicht, daß ich überhaupt nachweisen könne, ich sei von vernünftigen Wesen überhaupt als ihresgleichen anerkannt worden; sondern, daß dieses bestimmte Individuum C mich dafür anerkannt habe.

2. Die Bedingung ist

a) nicht, daß ich etwa nur den Begriff von C als einem vernünftigen Wesen fasse, sondern, daß ich wirklich in der Sinnenwelt handle. Der Begriff bleibt im Innersten meines Bewußtseins nur mir, nicht dem außer mir, zugänglich. Nur Erfahrung gibt dem Individuum C etwas, und diese errege ich lediglich durch Handeln. Was ich denke, kann der andere nicht wissen.

b) nicht, daß ich nur dem gefaßten Begriffe nicht entgegen handle, sondern, daß ich ihm wirklich gemäß handle, mich wirklich auf eine Wechselwirkung mit C einlasse. Außerdem bleiben wir geschieden und sind gar nichts füreinander.

3. Grund des Zusammenhanges.

a) Ohne eine Einwirkung auf ihn kann ich nicht wissen, oder ihm nachweisen, daß er nur überhaupt eine Vorstellung von mir, von meiner bloßen Existenz habe. Gesetzt auch, ich erscheine als Objekt der Sinnenwelt, und liege in der Sphäre der für ihn möglichen Erfahrungen, so bleibt doch immer die Frage: ob er auf mich reflektiert habe; und diese kann er lediglich sich selbst beantworten.

b) Ohne Handeln auf ihn, nach dem Begriffe von ihm als vernünftigem Wesen, kann ich ihm nicht nachweisen, daß er mich notwendig für ein vernünftiges Wesen hätte ansehen müssen, so gewiß er selbst Vernunft hat. Denn jede Äußerung der Kraft kann von einer nach mechanischen Gesetzen wirkenden Naturmacht herkommen; nur die Mäßigung der Kraft durch Begriffe ist untrügliches und ausschließendes Kriterium der Vernunft und der Freiheit.

II. Aber ich muß allen vernünftigen Wesen außer mir, in allen möglichen Fällen anmuten, mich für ein vernünftiges Wesen anzuerkennen.

Digitized by Google

Die Notwendigkeit dieser allgemeinen und durchgängigen Anmutung muß dargetan werden als Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewußtseins. Aber es ist kein Selbstbewußtsein ohne Bewußtsein der Individualität, wie erwiesen worden. Es wäre jetzt nur noch zu erweisen, daß kein Bewußtsein der Individualität möglich sei ohne jene Anmutung, daß die letztere notwendig aus der ersteren folge; so wäre erwiesen, was erwiesen werden soll.

A.

1. Ich setze mich im Gegensatze von C. als Individuum lediglich dadurch, daß ich mir ausschließend eine Sphäre für meine freie Wahl zuschreibe, die ich ihm abspreche, nach dem Begriffe der Individualität überhaupt.

2. Ich setze mich als vernünftiges und freies Wesen im Gegensatze mit C lediglich dadurch, daß ich auch ihm Vernunft und Freiheit zuschreibe; mithin annehme, daß er in einer von der meinigen unterschiedenen Sphäre gleichfalls frei gewählt habe.

3. Ich nehme das alles aber nur demzufolge an, daß er meiner eigenen Annahme nach in seiner Wahl, in der Sphäre seiner Freiheit, auf meine freie Wahl Bedacht genommen, eine Sphäre für mich mit Zweck und Absicht offen gelassen; laut der vorhergehenden Beweise. (Erst demzufolge, daß ich ihn gesetzt, als ein mich als vernünftiges Wesen Behandelndes, setze ich ihn überhaupt als vernünftiges Wesen. Von mir und meiner Behandlung geht mein ganzes Urteil über ihn aus, wie es in einem Systeme, das das Ich zur Grundlage hat, nicht anders sein konnte. Aus dieser bestimmten Äußerung seiner Vernunft, und aus dieser allein schließe ich erst auf seine Vernünftigkeit überhaupt.)

4. Aber das Individuum C kann nicht auf die beschriebene Weise auf mich gehandelt haben, ohne wenigstens problematisch mich anerkannt zu haben; und ich kann es nicht, als so handelnd, setzen, ohne dies (daß es mich wenigstens problematisch anerkenne) zu setzen.

5. Alles Problematische wird kategorisch, wenn die Bedin-

Digitized by Google

gung hinzukommt. Es ist teils überhaupt kategorisch, als Satz; eine Bemerkung, die wichtig, und dennoch oft übergangen ist; die Verbindung zwischen zwei Sätzen wird kategorisch behauptet; wird die Bedingung gegeben, so ist notwendig das Bedingte anzunehmen. Die Bedingung war, daß ich den anderen als vernünftiges Wesen (für ihn und mich gültig) anerkennte, d. i. daß ich ihn als ein solches behandelte — denn nur Handeln ist ein solches gemeingültiges Anerkennen. Dies nun muß ich notwendig, so gewiß ich mich als vernünftiges Individuum ihm entgegensetze, — es versteht sich, inwiefern ich vernünftig, d. i. meinen Erkenntnissen konsequent verfahre.

So gewiß ich ihn nun anerkenne, d. i. behandle, so gewiß ist er durch seine erst problematische Äußerung gebunden oder verbunden, durch theoretische Konsequenz genötigt, mich kategorisch anzuerkennen, und zwar gemeingültig, d. h. mich zu behandeln wie ein freies Wesen.

Es geschieht hier eine Vereinigung Entgegengesetzter in eins. Unter der gegenwärtigen Voraussetzung liegt der Vereinigungspunkt in mir, in meinem Bewußtsein: und die Vereinigung ist bedingt dadurch, daß ich des Bewußtseins fähig bin. — Er, an seinem Teil, erfüllt die Bedingung, unter der ich ihn anerkenne; und schreibt mir sie an meiner Seite vor. Ich tue von der meinigen die Bedingung hinzu — anerkenne ihn wirklich, und verbinde dadurch ihn zufolge der durch ihn selbst aufgestellten Bedingung, mich kategorisch anzuerkennen: verbinde mich, zufolge der Anerkennung seiner, ihn gleichfalls so zu behandeln.

Corollarium.

Der Begriff der Individualität ist aufgezeigtermaßen ein Wechselbegriff, d. i. ein solcher, der nur in Beziehung auf ein anderes Denken gedacht werden kann, und durch dasselbe, und zwar durch das gleiche Denken, der Form nach, bedingt ist. Er ist in jedem Vernunftwesen nur insofern möglich, inwiefern er als durch ein anderes vollendet gesetzt wird. Er ist demnach nie mein; sondern meinem eigenen Geständnis, und dem Geständnis des anderen nach, mein und sein; sein und

Digitized by Google

mein; ein gemeinschaftlicher Begriff, in welchem zwei Bewußtsein vereinigt werden in eins.

Durch jeden meiner Begriffe wird der folgende in meinem Bewußtsein bestimmt. Durch den gegebenen Begriff ist eine Gemeinschaft bestimmt, und die weiteren Folgerungen hängen nicht bloß von mir, sondern auch von dem ab, der mit mir dadurch in Gemeinschaft getreten ist. Nun ist der Begriff notwendig, und diese Notwendigkeit nötigt uns beide, über ihn und seine notwendigen Folgen zu halten: wir sind beide durch unsere Existenz aneinander gebunden und einander verbunden. Es muß ein uns gemeinschaftliches, und von uns gemeinschaftlich notwendig anzuerkennendes Gesetz geben, nach welchem wir gegenseitig über die Folgerungen halten; und dieses Gesetz muß in demselben Charakter liegen, nach welchem wir eben jene Gemeinschaft eingegangen: dies aber ist der Charakter der Vernünftigkeit; und ihr Gesetz über die Folgerung heißt Einstimmigkeit mit sich selbst, oder Konsequenz, und wird wissenschaftlich aufgestellt in der gemeinen Logik.

Die ganze beschriebene Vereinigung der Begriffe war nur möglich in und durch Handlungen. Die fortgesetzte Konsequenz ist es daher auch nur in Handlungen: kann gefordert werden, und wird nur gefordert für Handlungen. Die Handlungen gelten hier statt der Begriffe: und von Begriffen an sich, ohne Handlungen, ist nicht die Rede, weil von ihnen nicht die Rede sein kann.

B.

Ich muß auf jene geschehene Anerkennung in jedem Verhältnisse, in das ich mit dem Individuum C komme, mich berufen, und ihn nach derselben beurteilen.

1. Es ist vorausgesetzt, ich komme mit ihm, einem und demselben C, in mehrere Verhältnisse, Berührungspunkte, Fälle des gegenseitigen Behandelns. Ich muß daher die gegebenen Wirkungen auf ihn beziehen, an die, schon als die seinigen beurteilten, anknüpfen können.

2. Aber er ist, so wie er gesetzt ist, gesetzt als bestimmtes Sinnenwesen und Vernunftwesen zugleich; beide Merkmale sind

Digitized by Google

in ihm synthetisch vereinigt. Das erste, zufolge der sinnlichen Prädikate seiner Einwirkung auf mich; das letztere lediglich zufolge der geschehenen Anerkennung meiner. Erst in der Vereinigung beider Prädikate ist er durch mich überhaupt gesetzt, mir erst ein Objekt der Erkenntnis geworden. Ich kann demnach auf ihn lediglich insofern eine Handlung beziehen, inwiefern sie teils mit den sinnlichen Prädikaten der vorhergehenden, teils mit der durch ihn geschehenen Anerkennung meiner zusammenhängt, und durch beide bestimmt ist.

3. Gesetzt, er handelt so, daß seine Handlung zwar durch die sinnlichen Prädikate der vorhergehenden bestimmt sei, — und das ist schon zufolge des Naturmechanismus der Natur notwendig, — nicht aber durch die geschehene Anerkennung meiner, als freien Wesens, d. i. er raubt mir durch sein Handeln die mir zukommende Freiheit, und behandelt mich insofern als Objekt: so bin ich immer genötigt, die Handlung ihm, dem gleichen Sinnenwesen C zuzuschreiben. (Es ist z. B. die gleiche Sprache, der gleiche Gang usf.) Nun ist der Begriff dieses Sinnenwesens C durch die Anerkennung, und vielleicht durch eine Folge von Handlungen, die dadurch bestimmt sind, in meinem Bewußtsein vereinigt mit dem Begriffe der Vernünftigkeit, und was ich einmal vereinigt habe, kann ich nicht trennen. Aber jene Begriffe sind gesetzt, als notwendig und wesentlich vereinigt; ich habe Sinnlichkeit und Vernunft in Vereinigung als das Wesen von C gesetzt. Jetzt in der Handlung X muß ich sie notwendig trennen; und kann demnach ihm die Vernünftigkeit nur noch als zufällig zuschreiben. Meine Behandlung seiner, als eines vernünftigen Wesens, wird nun selbst auch zufällig und bedingt, und findet nur für den Fall statt, daß er selbst mich so behandele. Ich kann demnach, mit vollkommener Konsequenz, die hier mein einziges Gesetz ist, ihn für diesen Fall behandeln als bloßes Sinnenwesen, so lange, bis beides, Sinnlichkeit und Vernünftigkeit in dem Begriffe von seiner Handlung wieder vereinigt ist.

Meine Behauptung in dem angegebenen Falle wird die sein: Seine Handlung X widerspreche seiner eigenen Voraussetzung, daß ich ein vernünftiges Wesen sei: er sei inkonsequent ver-

Digitized by Google

fahren. Ich dagegen sei vor X in der Regel gewesen; und sei, zufolge seiner Inkonsequenz, gleichfalls in der Regel, wenn ich ihn insofern behandle, als ein bloßes Sinnenwesen. Ich stelle mich daher auf einen höheren Gesichtspunkt zwischen uns beiden, gehe aus meiner Individualität heraus, berufe mich auf ein Gesetz, das für uns beide gilt, und wende dasselbe an auf den gegenwärtigen Fall. Ich setze mich daher als Richter, d. i. als seinen Oberen. Daher die Superiorität, die sich jeder zuschreibt, der Recht zu haben vermeint, über den, gegen welchen er Recht hat. — Aber indem ich mich gegen ihn auf jenes gemeinschaftliche Gesetz berufe, lade ich ihn ein, mit mir zugleich zu richten, und fordere, daß er in diesem Falle mein Verfahren gegen ihn selbst konsequent finden und billigen müsse, durch die Denkgesetze gedrungen. Die Gemeinschaft des Bewußtseins dauert immer fort. Ich richte ihn nach einem Begriffe, den er, meiner Anforderung nach, selbst haben muß. (Daher das Positive, das im Begriffe des Rechts liegt, wodurch wir dem anderen eine Verbindlichkeit aufzulegen glauben, unserer Behandlung sich nicht zu widersetzen, sondern sie selbst gut zu heißen. Dieses Verbindende ist keineswegs das Sittengesetz, sondern das Denkgesetz; und es tritt hier ein eine praktische Gültigkeit des Syllogismus.)

C.

Was zwischen mir und C gilt, gilt zwischen mir und jedem vernünftigen Individuum, mit welchem ich in Wechselwirkung komme.

1. Nur gerade auf dieselbe Art und unter denselben Bedingungen kann jedes andere vernünftige Wesen mir gegeben werden, wie C mir gegeben wurde; denn nur unter diesen Bedingungen ist das Setzen eines vernünftigen Wesens außer mir möglich.

2. Das neue Individuum D ist ein anderes denn C, inwiefern seine freie Handlung, ihren sinnlichen Prädikaten nach (denn in Absicht der Folgen aus der notwendig geschehenen Anerkennung meiner sind notwendig alle Handlungen aller freien

Digitized by Google

Wesen einander gleich), nicht zu beziehen ist auf die sinnlichen Prädikate der Handlungen anderer durch mich gesetzten Individuen.

Die Bedingung der Erkenntnis der Identität des Handelnden war die Möglichkeit der Verknüpfung der charakteristischen Merkmale seiner gegenwärtigen Handlungen mit den vorhergegangenen. Wo diese nicht stattfindet, kann ich die Handlung auf keines der mir bekannten Vernunftwesen beziehen; da ich nun aber doch ein Vernunftwesen setzen muß, so setze ich ein neues.

Vielleicht ist es nicht überflüssig, die in der Menge der Glieder zerstreute Schärfe des soeben geführten Beweises unter einem einzigen Gesichtspunkte zu versammeln. — Der zu erweisende Satz war: so gewiß ich mich als Individuum setze, so gewiß mute ich allen mir bekannten vernünftigen Wesen in allen Fällen des gegenseitigen Handelns an, mich selbst für ein vernünftiges Wesen anzuerkennen. Es soll sonach in einem gewissen Setzen meiner selbst ein Postulat an andere, und zwar ein auf alle möglichen Fälle seiner Anwendung sich erstreckendes Postulat liegen, und durch eine bloße Analyse darin sich auffinden lassen.

Ich setze mich als Individuum im Gegensatze mit einem anderen bestimmten Individuum, indem *ich mir* eine Sphäre für meine Freiheit zuschreibe, von welcher ich den anderen, und *dem anderen* eine zuschreibe, von welcher ich mich ausschließe — es versteht sich lediglich im Denken eines Faktums, und zufolge dieses Faktums. Ich habe mich also *frei* gesetzt; neben ihm, und unbeschadet der Möglichkeit seiner Freiheit. Durch dieses Setzen meiner Freiheit habe ich mich *bestimmt*; das Freisein macht meinen wesentlichen Charakter aus. Aber was heißt das: *frei sein*? Offenbar die gefaßten Begriffe seiner Handlungen ausführen können. Aber die Ausführung *folgt* immer dem Begriffe, und die Wahrnehmung des entworfenen Produktes der Wirksamkeit ist immer, in Beziehung auf die Entwerfung des Begriffes davon, *zukünftig*. Die Freiheit wird daher immer in die Zukunft gesetzt; und wenn sie den Charakter eines Wesens ausmachen soll, für *alle* Zukunft des Individuums; sie wird in

Digitized by Google

der Zukunft gesetzt, soweit das Individuum selbst in ihr gesetzt wird.

Nun aber ist meine Freiheit nur dadurch möglich, daß der andere innerhalb seiner Sphäre bleibe; ich fordere sonach, so wie ich die erstere auf alle Zukunft fordere, auch seine Beschränkung, und da er frei sein soll, seine Beschränkung durch sich selbst, auf alle Zukunft: und dies alles unmittelbar, so wie ich mich als Individuum setze.

Diese Anforderung an ihn ist in dem Setzen meiner als Individuum enthalten.

Er kann aber nur zufolge eines Begriffes von mir, als einem freien Wesen, sich beschränken. Doch fordere ich diese Beschränkung absolut; ich fordere sonach von ihm Konsequenz, d. h. daß alle seine künftigen Begriffe durch einen gewissen vorhergegangenen, die Erkenntnis von mir als einem vernünftigen Wesen, bestimmt seien.

Nun aber kann er mich für ein vernünftiges Wesen anerkennen, nur unter der Bedingung, daß ich ihn selbst als ein solches behandle, zufolge dieses Begriffes von ihm. Ich lege mir also die gleiche Konsequenz auf, und sein Handeln ist bedingt durch das meinige. Wir stehen in Wechselwirkung der Konsequenz unseres Denkens und unseres Handelns mit sich selbst und gegenseitig untereinander.

III. Die Schlußfolge hat sich schon ergeben. — Ich muß das freie Wesen außer mir in allen Fällen anerkennen als ein solches, d. h. meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit beschränken.

Das deduzierte Verhältnis zwischen vernünftigen Wesen, daß jedes seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit des anderen beschränke, unter der Bedingung, daß das erstere die seinige gleichfalls durch die des anderen beschränke, heißt das Rechtsverhältnis; und die jetzt aufgestellte Formel ist der Rechtssatz.

Dieses Verhältnis ist aus dem Begriffe des Individuums deduziert. Es ist sonach erwiesen, was zu erweisen war.

Ferner ist vorher der Begriff des Individuums erwiesen wor-

Digitized by Google

den, als Bedingung des Selbstbewußtseins; mithin ist der Begriff des Rechts selbst Bedingung des Selbstbewußtseins. Folglich ist dieser Begriff gehörig *a priori*, d. h. aus der reinen Form der Vernunft, aus dem Ich, deduziert.

Corollaria.

1. Es wird sonach zufolge der geleisteten Deduktion behauptet, daß der Rechtsbegriff im Wesen der Vernunft liege, und daß kein endliches vernünftiges Wesen möglich sei, in welchem derselbe nicht — keineswegs zufolge der Erfahrung, des Unterrichts, willkürlicher Anordnungen unter den Menschen usf., sondern zufolge seiner vernünftigen Natur, vorkomme. Daß die Äußerung desselben im wirklichen Bewußtsein bedingt sei dadurch, daß ein Fall seiner Anwendung gegeben werde, und dieser nicht etwa ursprünglich wie eine leere Form in der Seele liege, und warte, daß die Erfahrung etwas in ihn hineinlege, wie einige Philosophen über die Begriffe *a priori* zu denken scheinen, versteht sich von selbst. Daß der Fall seiner Anwendung aber notwendig eintreten müsse, weil kein Mensch isoliert sein kann, ist gleichfalls erwiesen.

Es ist also dargetan, daß ein gewisser Begriff, d. i. eine gewisse Modifikation des Denkens, eine gewisse Weise, die Dinge zu beurteilen, dem vernünftigen Wesen, als solchem, notwendig sei. Nenne man diesen Begriff vorläufig X. Wirken muß dieses X, wo nur Menschen beieinander leben und sich äußern, und eine Benennung in ihrer Sprache haben, von selbst, und ohne alles Zutun des Philosophen, der es erst mühsam deduziert. Ob nun dieses X gerade das sei, was der Sprachgebrauch das Recht nennt, ist eine Frage, über die der gemeine Menschenverstand, aber, wohl zu merken, nur der gemeine sich selbst überlassene, keineswegs der durch die willkürlichen Erklärungen und Deutungen der Philosophen betäubte und irre gemachte Menschenverstand, zu entscheiden hat. Vorläufig erklären wir mit unserem eigenen vollkommenen Rechte, daß der deduzierte Begriff X, dessen Realität eben durch die Deduktion erwiesen ist, uns in dieser Untersuchung der Rechtsbegriff heißen solle, und kein

Digitized by Google

möglicher anderer: auf unsere eigene Verantwortung, ob wir alle die Fragen, welche der gemeine Menschenverstand über das Recht erheben kann, aus ihm werden beantworten können oder nicht.

2. Der deduzierte Begriff hat mit dem Sittengesetze nichts zu tun, ist ohne dasselbe deduziert, und schon darin liegt, da nicht mehr als Eine Deduktion desselben Begriffs möglich ist, der faktische Beweis, daß er nicht aus dem Sittengesetze zu deduzieren sei. Auch sind alle Versuche einer solchen Deduktion gänzlich mißlungen. Der Begriff der Pflicht, der aus jenem Gesetze hervorgeht, ist dem des Rechts in den meisten Merkmalen geradezu entgegengesetzt. Das Sittengesetz gebietet kategorisch die Pflicht: das Rechtsgesetz erlaubt nur, aber gebietet nie, daß man sein Recht ausübe. Ja, das Sittengesetz verbietet sehr oft die Ausübung eines Rechts, das dann doch, nach dem Geständnis aller Welt, darum nicht aufhört, ein Recht zu sein. Das Recht dazu hatte er wohl, urteilt man dann, aber er hätte sich desselben hier nicht bedienen sollen. Ist denn dann das Sittengesetz, ein und ebendasselbe Prinzip, mit sich selbst uneins, und gibt zugleich in demselben Falle dasselbe Recht, das es zugleich in demselben Falle aufhebt? Es ist mir keine Ausrede bekannt, die diesem Einwurfe etwas Scheinbares entgegengesetzt hätte.

Ob etwa das Sittengesetz dem Rechtsbegriffe eine neue Sanktion gebe, ist eine Frage, die gar nicht in das Naturrecht, sondern in eine reelle Moral gehört, und in ihr zu seiner Zeit wird beantwortet werden. Auf dem Gebiete des Naturrechts hat der gute Wille nichts zu tun. Das Recht muß sich erzwingen lassen, wenn auch kein Mensch einen guten Willen hätte; und darauf geht eben die Wissenschaft des Rechts aus, eine solche Ordnung der Dinge zu entwerfen. Physische Gewalt, und sie allein, gibt ihm auf diesem Gebiete die Sanktion.

So bedarf es keiner künstlichen Vorkehrungen, um Naturrecht und Moral zu scheiden, welche dann auch ihres Zweckes allemal verfehlen: denn wenn man nichts anderes vor sich genommen hat als Moral — eigentlich auch diese nicht einmal, sondern nur Metaphysik der Sitten — so wird man nach der

Digitized by Google

künstlichsten Scheidung doch nie etwas anderes unter seinen Händen finden als Moral. — Beide Wissenschaften sind schon ursprünglich und ohne unser Zutun durch die Vernunft geschieden, und sind völlig entgegengesetzt.

3. Der Rechtsbegriff ist der Begriff eines Verhältnisses zwischen Vernunftwesen. Er findet daher nur unter der Bedingung statt, daß solche Wesen in Beziehung aufeinander gedacht werden. Es ist nichtig, von einem Rechte auf die Natur, auf Grund und Boden, auf Tiere usf. bloß als solche, und nur die Beziehung zwischen ihnen und den Menschen gedacht, zu reden. Die Vernunft hat über diese nur Gewalt, keineswegs ein Recht, denn es entsteht in dieser Beziehung die Frage gar nicht nach dem Rechte. Ein anderes ist, daß man sich etwa ein Gewissen machen kann, dieses oder jenes zu genießen; aber dies ist eine Frage vor dem Richterstuhle der Moral, und wird nicht aus Bedenklichkeit, daß die Dinge, sondern daß unser eigener Seelenzustand dadurch verletzt werden möchte, erhoben; wir gehen nicht mit den Dingen, sondern mit uns selbst zu Rate und ins Gericht. Nur wenn mit mir zugleich ein anderer auf dieselbe Sache bezogen wird, entsteht die Frage vom Rechte auf die Sache, als eine abgekürzte Rede, statt der, wie sie eigentlich heißen sollte, vom Rechte auf den anderen, ihn vom Gebrauche dieser Sache auszuschließen.

4. Nur durch Handlungen, Äußerungen ihrer Freiheit in der Sinnenwelt, kommen vernünftige Wesen in Wechselwirkung miteinander: der Begriff des Rechts bezieht sich sonach nur auf das, was in der Sinnenwelt sich äußert: was in ihr keine Kausalität hat, sondern im Innern des Gemütes verbleibt, gehört vor einen anderen Richterstuhl, den der Moral. Es ist daher nichtig, von einem Rechte auf Denkfreiheit, Gewissensfreiheit, usf. zu reden. Es gibt zu diesen inneren Handlungen ein Vermögen und über sie Pflichten, aber keine Rechte.

5. Nur inwiefern vernünftige Wesen wirklich im Verhältnisse miteinander stehen, und so handeln können, daß die Handlung des einen Folgen habe für den andern, ist zwischen ihnen

Digitized by Google

die Frage vom Rechte möglich, wie aus der geleisteten Deduktion, die immer eine reelle Wechselwirkung voraussetzt, hervorgeht. Zwischen denen, die sich nicht kennen, oder deren Wirkungssphären gänzlich voneinander geschieden sind, ist kein Rechtsverhältnis. Man verkennt den Rechtsbegriff ganz, wenn man z. B. von den Rechten Längstverstorbener auf die Lebendigen redet. Gewissenspflichten kann man wohl haben gegen ihr Andenken; aber keineswegs zu Recht beständige Verbindlichkeiten.

Zweites Hauptstück.

Deduktion der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs.

§ 5. Vierter Lehrsatz.

Das vernünftige Wesen kann sich nicht, als wirksames Individuum, setzen, ohne sich einen materiellen Leib zuzuschreiben, und denselben dadurch zu bestimmen.

Beweis.

Das vernünftige Wesen setzt, nach dem oben geführten Beweise, sich als vernünftiges Individuum, statt welches Ausdruckes wir uns, von nun an, des der Person bedienen werden, dadurch, daß es sich ausschließend zuschreibt eine Sphäre für seine Freiheit. Sie ist diejenige Person, die ausschließend in dieser Sphäre wählt, und keine mögliche andere Person, die in einer anderen Sphäre wähle; so ist keine andere sie selbst, d. h. keine andere kann in dieser nur ihr zugeteilten Sphäre wählen. Dies macht ihren individuellen Charakter aus: durch diese Bestimmung ist sie derjenige, der sie ist, dieser oder jener, der sich so oder anders nennt.

Digitized by Google

Wir haben nichts weiter zu tun, als die angezeigte Handlung zu analysieren; zu sehen, was denn eigentlich geschieht, indem sie geschieht.

I. Das Subjekt schreibt diese Sphäre sich zu; bestimmt durch dieselbe sich. Es setzt sie sonach sich entgegen. (Es selbst ist logisches Subjekt, in dem möglichen Satze, den man sich denken kann; die genannte Sphäre aber das Prädikat; Subjekt aber und Prädikat sind immer entgegengesetzt.) Welches ist nun hier zuvörderst das Subjekt? Offenbar das lediglich in sich selbst und auf sich selbst Tätige, das sich selbst Bestimmende zum Denken eines Objektes oder zum Wollen eines Zweckes, das Geistige, die bloße Ichheit. Diesem nun wird entgegengesetzt eine begrenzte, aber ihm ausschließend zugehörige, Sphäre seiner möglichen freien Handlungen. (Indem es diese sich zuschreibt, begrenzt es sich, und wird aus dem absolut formalen ein bestimmtes materiales Ich oder eine Person. Man wolle doch diese zwei, sehr verschiedenen, Begriffe, die hier abstechend genug nebeneinander gestellt werden, nicht weiter verwechseln.)

Sie wird ihm entgegengesetzt, heißt: sie wird von demselben ausgeschlossen, außer ihm gesetzt, abgetrennt von ihm und gänzlich geschieden. Wird dies bestimmter gedacht, so heißt es zuvörderst: die Sphäre wird gesetzt als nicht vorhanden durch die in sich zurückgehende Tätigkeit, und diese, als nicht vorhanden durch sie; beide sind gegenseitig unabhängig und zufällig füreinander. Aber was zum Ich sich so verhält, gehört, nach obigem, zur Welt. Die genannte Sphäre wird sonach zuvörderst gesetzt, als ein Teil der Welt.

II. Diese Sphäre wird gesetzt durch eine ursprüngliche und notwendige Tätigkeit des Ich, d. h. sie wird angeschaut, und wird dadurch zu einem Reellen. — Da gewisse Resultate der Wissenschaftslehre nicht füglich vorausgesetzt werden können, so stelle ich die hier nötigen kurz hin. — Man hat nicht die leiseste Ahndung, wovon bei der transzendentalen Philosophie, und ganz eigentlich bei Kant die Rede sei, wenn man glaubt, daß beim Anschauen es außer dem Anschauenden und der Anschauung noch ein Ding, etwa einen Stoff, gebe, auf welchen

Digitized by Google

die Anschauung gehe, wie etwa der gemeine Menschenverstand das leibliche Sehen zu denken pflegt. Durch das Anschauen selbst, und lediglich dadurch entsteht das Angeschaute; das Ich geht in sich selbst zurück; und diese Handlung gibt Anschauung und Angeschautes zugleich; die Vernunft (das Ich) ist in der Anschauung keineswegs leidend, sondern absolut tätig; sie ist in ihr produktive Einbildungskraft. Es wird durch das Schauen etwas hingeworfen, etwa, wenn man ein Gleichnis will, wie der Maler aus seinem Auge die vollendete Gestalt auf die Fläche hinwirft, gleichsam hinsieht, ehe die langsamere Hand ihre Umrisse nachmachen kann. Auf dieselbe Weise wird hier die genannte Sphäre gesetzt.

Ferner — das sich selbst als tätig anschauende Ich schaut seine Tätigkeit an, als ein Linienziehen. Dieses ist das ursprüngliche Schema der Tätigkeit überhaupt, wie jeder, der jene höchste Anschauung in sich erregen will, finden wird. Diese ursprüngliche Linie ist die reine Ausdehnung, das Gemeinsame der Zeit und des Raumes, aus welcher die letzteren erst durch Unterscheidung und weitere Bestimmung entstehen. Sie setzt nicht den Raum voraus, sondern der Raum setzt sie voraus; und die Linien im Raume, d. h. die Grenzen der in ihm Ausgedehnten sind etwas ganz anderes. Ebenso geschieht in Linien die Produktion der Sphäre, von welcher hier die Rede ist, und sie wird dadurch ein Ausgedehntes.

III. Diese Sphäre ist ein Bestimmtes; also das Produzieren hat irgendwo seine Grenzen, und das Produkt wird als ein vollendetes Ganzes im Verstande, dem Vermögen des Festhaltens, aufgefaßt, und erst dadurch eigentlich gesetzt (fixiert und gehalten).

Die Person wird durch dieses Produkt bestimmt; sie ist dieselbe, nur inwiefern jenes Produkt dasselbe bleibt, und hört auf, es zu sein, wenn jenes aufhört. Nun aber muß nach obigem die Person, so gewiß sie sich als frei setzt, sich auch als fortdauernd setzen. Sie setzt sonach auch jenes Produkt als fortdauernd dasselbe, als ruhend, festgesetzt und unveränderlich, als ein mit einem Male vollendetes Ganzes. Aber ruhende und ein-

Digitized by Google

mal für immer bestimmte Ausdehnung ist Ausdehnung im Raume. Jene Sphäre wird sonach notwendig gesetzt, als ein im Raume ausgedehnter und seinen Raum erfüllender beschränkter Körper, und in der Analyse, deren Bewußtsein allein uns möglich ist (da die jetzt geschilderte Synthesis oder Produktion nur für die Möglichkeit der Analyse, und durch sie des Bewußtseins vorausgesetzt wird), notwendig als ein solcher gefunden.

IV. Der abgeleitete materielle Körper ist gesetzt, als Umfang aller möglichen freien Handlungen der Person; und nichts weiter. Darin allein besteht sein Wesen.

Die Person ist frei, heißt nach obigem: sie wird lediglich durch das Entwerfen eines Begriffs vom Zwecke, ohne weiteres, Ursache eines genau diesem Begriffe entsprechenden Objekts; sie wird bloß und lediglich durch ihren Willen, als solchen, Ursache: denn einen Begriff vom Zwecke entwerfen, heißt: Wollen. Aber der beschriebene Körper soll ihre freien Handlungen enthalten; in ihm also müßte sie auf die beschriebene Weise Ursache sein. Unmittelbar durch ihren Willen, ohne irgendein anderes Mittel, müßte sie in ihm das Gewollte hervorbringen; wie sie etwas wollte, müßte es in ihm geschehen.

Ferner — da der beschriebene Körper nichts weiter ist, als die Sphäre der freien Handlungen; so ist durch seinen Begriff der Begriff der letzteren, durch den Begriff der letzteren der seinige erschöpft. Die Person kann nicht absolut freie, d. h. unmittelbar durch den Willen wirkende, Ursache sein, außer in ihm; wenn ein bestimmtes Wollen gegeben ist, so läßt sich sicher auf eine ihm entsprechende bestimmte Veränderung im Körper schließen. Umgekehrt kann in ihm keine Bestimmung vorkommen, außer zufolge einer Wirksamkeit der Person; und aus einer gegebenen Veränderung in ihm läßt sich ebenso sicher auf einen bestimmten und derselben entsprechenden Begriff der Person schließen. — Der letztere Satz wird erst in der Zukunft seine gehörige Bestimmtheit und seine volle Bedeutung erhalten.

V. Wie und auf welche Weise sollen nun in einem materiellen Körper durch Veränderung desselben Begriffe aus-

Digitized by Google

gedrückt werden? Die Materie ist ihrem Wesen nach unvergänglich: sie kann weder vernichtet, noch kann neue hervorgebracht werden. Hierauf könnte der Begriff von der Veränderung des gesetzten Körpers sonach nicht gehen. Ferner, der gesetzte Körper soll ununterbrochen fortdauern; es sollen demnach dieselben Teile der Materie beieinander bleiben, und den Körper fortdauernd ausmachen; und dennoch soll er durch jeden gefaßten Willen der Person auch verändert werden. Wie kann er nun ununterbrochen fortdauern, und dennoch, unaufhörlich, wie zu erwarten ist, verändert werden?

Er ist Materie. Die Materie ist teilbar ins Unendliche. Er, d. i. die materiellen Teile in ihm würden bleiben, und er würde dennoch verändert werden, wenn die Teile ihr Verhältnis untereinander selbst, ihre Lage zueinander, veränderten. Das Verhältnis des Mannigfaltigen zueinander nennt man die Form. Die Teile demnach, inwiefern sie die Form konstituieren, sollen bleiben; aber die Form selbst soll verändert werden. — (Inwiefern sie die Form konstituieren, sage ich: es könnten sonach unaufhörlich welche sich abtrennen, wenn sie nur, in demselben ungeteilten Momente, durch andere ersetzt würden, ohne daß die geforderte Dauer des beschriebenen Körpers dadurch beschädigt würde.) — Demnach — unmittelbar durch den Begriff entsteht Bewegung der Teile, und dadurch Veränderung der Form.

VI. Im beschriebenen Körper werden die Kausalitätsbegriffe der Person durch Veränderung der Lage der Teile gegeneinander ausgedrückt. Diese Begriffe, d. h. das Wollen der Person, kann ins Unendliche verschieden sein; und der Körper, der die Sphäre ihrer Freiheit enthält, darf dieselbe nicht hemmen. Jeder Teil müßte sonach seine Lage zu den übrigen ändern können, d. h. er müßte sich bewegen können, indes alle übrigen ruhen; jedem, in das Unendliche, müßte eine eigene Bewegung zukommen. — Der Körper müßte so eingerichtet sein, daß es jedesmal von der Freiheit abhinge, den Teil größer oder kleiner, zusammengesetzter oder einfacher, zu denken: hinwiederum, jede Menge von Teilen zu denken, als ein Ganzes: mithin selbst als Ein Teil in Beziehung auf das

Digitized by Google

größere Ganze; jedes in dieser Rücksicht als Eins gedachte wieder zu teilen. Die Bestimmung, was jedesmal Ein Teil sein solle, müßte abhängen lediglich vom Begriffe. Ferner, daraus, daß etwas als ein Teil gedacht wäre, müßte folgen eine eigentümliche Bewegung desselben; und diese abermals vom Begriffe abhängen. — Etwas, das als ein einzelner Teil in diesem Verhältnisse gedacht wird, heißt ein Glied; in diesem müssen wieder sein Glieder; in jedem wieder Glieder, und so ins Unendliche fort. Was jedesmal als Glied betrachtet werden soll, muß abhängen vom Kausalitätsbegriffe. Das Glied bewegt sich, wenn es als solches betrachtet wird; das, welches dann, in Beziehung darauf, das Ganze ist, ruht: das, was, in Beziehung darauf, Teil ist, ruht gleichfalls, d. i. es hat keine eigene Bewegung, wohl aber die mit seinem gegenwärtigen Ganzen gemeinschaftliche. Diese Beschaffenheit eines Körpers heißt Artikulation. Der deduzierte Körper ist notwendig artikuliert, und muß als ein solcher gesetzt werden.

Ein Körper, wie der beschriebene, an dessen Fortdauer und Identität wir die Fortdauer und Identität unserer Persönlichkeit knüpfen; den wir als ein geschlossenes artikuliertes Ganzes, und uns in demselben als Ursache unmittelbar durch unseren Willen setzen, ist dasjenige, was wir unseren Leib nennen; und es ist sonach erwiesen, was erwiesen werden sollte.

§ 6. Fünfter Lehrsatz.

Die Person kann sich keinen Leib zuschreiben, ohne ihn zu setzen, als stehend unter dem Einflusse einer Person außer ihr, und ohne ihn dadurch weiter zu bestimmen.

Beweis.

I. Die Person kann, zufolge des zweiten Lehrsatzes, sich gar nicht setzen mit Bewußtsein, sie setze denn, daß eine Einwirkung auf sie geschehen sei. Das Setzen einer solchen Einwirkung war ausschließende Bedingung alles Bewußtseins, und

Digitized by Google

der erste Punkt, an den das ganze Bewußtsein angeknüpft wurde. Diese Einwirkung wird gesetzt, als geschehen auf die bestimmte Person, das Individuum, als solches; denn das Vernunftwesen kann sich, wie gezeigt worden, nicht etwa als Vernunftwesen überhaupt, es kann sich nur als Individuum setzen; eine von ihm gesetzte Einwirkung auf sich selbst ist daher notwendig eine auf das Individuum, weil es für sich selbst nichts anderes ist, noch sein kann, als ein Individuum.

Es ist auf ein Vernunftwesen gewirkt, heißt, gleichfalls nach den oben geführten Beweisen, so viel: seine freie Tätigkeit ist zum Teil und in einer gewissen Rücksicht aufgehoben. Erst durch diese Aufhebung wird für die Intelligenz ein Objekt, und sie schließt auf etwas, das nicht durch sie da ist.

Es ist auf das Vernunftwesen, als Individuum, gewirkt, heißt sonach: eine Tätigkeit, die ihm, als Individuum, zukommt, ist aufgehoben. Nun ist die umfassende Sphäre seiner Tätigkeit, als eines Individuums, sein Leib; die Wirksamkeit in diesem Leibe demnach, das Vermögen in ihm, durch den bloßen Willen Ursache zu sein, müßte gehemmt, oder kürzer, es müßte auf den Leib der Person eingewirkt sein.

Man nehme demzufolge an, daß eine in der Sphäre der an sich möglichen Handlungen der Person liegende Handlung aufgehoben, für den Augenblick unmöglich gemacht sei, so wäre die geforderte Einwirkung erklärt.

Aber die Person soll die geschehene Einwirkung auf sich beziehen; sie soll die für den Augenblick aufgehobene Tätigkeit setzen, als eine ihrer möglichen Tätigkeiten überhaupt, — als enthalten in der Sphäre der Äußerungen ihrer Freiheit. Sie muß dieselbe sonach setzen, um sie nur als aufgehoben setzen zu können; dieselbe muß sonach wirklich vorhanden sein, und kann keineswegs aufgehoben sein. (Man sage nicht etwa, die Person könne sie ja wohl ehemals als die ihrige gesetzt haben, und jetzt, beim Durchlaufen der Sphäre ihrer vorhandenen Freiheit sich erinnern, daß, wenn diese vollständig wäre, auch noch ein gewisses bestimmtes Vermögen vorhanden sein müßte, das nicht vorhanden ist; denn anderer Gründe der Unstatthaftigkeit dieser

Digitized by Google

Voraussetzung nicht zu gedenken, reden wir ja von dem Momente, an welchen alles Bewußtsein angeknüpft wird, und welchem gar kein ehemaliges Bewußtsein vorausgesetzt werden darf.)

Es muß sonach dieselbe bestimmte Tätigkeit der Person zugleich, in demselben ungeteilten Momente, aufgehoben sein, und auch nicht aufgehoben sein, wenn ein Bewußtsein möglich sein soll. Wir haben zu untersuchen, wie dies geschehen könne.

II. Alle Tätigkeit der Person ist eine gewisse Bestimmung des artikulierten Leibes; es ist eine Tätigkeit derselben gehemmt, heißt sonach: es ist eine gewisse Bestimmung des artikulierten Leibes unmöglich.

Nun kann die Person gar nicht setzen, daß ihre Tätigkeit gehemmt, daß in ihrem artikulierten Leibe eine gewisse Bestimmung unmöglich sei, ohne zugleich zu setzen, daß dieselbe möglich sei; denn nur unter der Bedingung, daß eine Bestimmung durch den bloßen Willen in ihm möglich sei, setzt sie etwas als ihren Leib. Sie müßte sonach gerade die Bestimmung, welche unmöglich sein soll, indem sie unmöglich sein soll, als möglich setzen; und, da sie nichts setzen kann, es sei denn (für sie), sie wirklich hervorbringen. Doch muß diese Tätigkeit, ohnerachtet sie wirklich hervorgebracht wird, immerfort gehemmt und aufgehoben bleiben, denn eben um sie als aufgehoben setzen zu können, bringt die Person sie hervor. Dieselbe Bestimmung der Artikulation — so viel können wir vorläufig ersehen — ist zugleich, auf eine gewisse Weise, wirklich hervorgebracht, durch die Wirksamkeit des Willens, und zugleich auf eine andere Weise aufgehoben, durch eine Einwirkung von außen.

Ferner — die Person soll in dem gegenwärtig zu beschreibenden Momente sich finden, als frei in ihrer Sphäre, sich ihren Leib ganz und durchgängig zuschreiben. Setzte sie es nicht wenigstens als möglich, daß sie die gegebene Bestimmung der Artikulation, auch in dem Sinne, in welchem sie aufgehoben ist und bleibt, durch den bloßen Willen wieder herstellen könnte,

Digitized by Google

so schriebe sie insofern den Leib sich gar nicht zu, und setzte keine Einwirkung auf sich als geschehen, welches der Voraussetzung widerspricht. Daß sie die Hemmung nicht aufhebt, muß, ihrer Annahme nach, abhängen von ihrem freien Willen; und sie muß es als möglich setzen, sie aufzuheben.

Wie soll sie nun diese Möglichkeit setzen? Keineswegs etwa zufolge einer vorhergegangenen Erfahrung, denn es ist hier der Anfang aller Erfahrung; demnach nur dadurch, daß sie setze, aus der Hervorbringung jener Bestimmung, auf die Weise, wie sie wirklich hervorgebracht wird, würde die Aufhebung der Gebundenheit der Artikulation, inwiefern sie stattfindet, erfolgen, wenn die Person nicht ihren Willen, dies zu bewirken, zurückhielte.

Was wird denn nun eigentlich gesetzt, indem das Beschriebene gesetzt wird? Offenbar eine doppelte Weise, die Artikulation zu bestimmen, die man indes selbst eine doppelte Artikulation, oder ein doppeltes Organ nennen mag, die sich folgendermaßen zueinander verhalten: das erstere, in welchem die Person die aufgehobene Bewegung hervorbringt, und das wir das höhere Organ nennen wollen, kann modifiziert werden durch den Willen, ohne daß es dadurch das andere, welches wir das niedere Organ nennen wollen, werde. Höheres und niederes Organ sind insofern unterschieden. Aber ferner: soll durch die Modifikation des höheren Organs das niedere nicht zugleich mit modifiziert werden, so muß die Person den Willen zurückhalten, daß es dadurch modifiziert werden solle: also höheres und niederes sind durch den Willen auch zu vereinigen, sind Ein und ebendasselbe Organ.

Es gehört sonach zur Wahrnehmung der hier geforderten Einwirkung folgendes. Die Person muß der Einwirkung stille halten, sich ihr hingeben, sie muß die in ihrem Organ hervorgebrachte Modifikation nicht aufheben. Sie könnte dies durch ihren bloßen Willen, und muß, wenn es nicht geschehen soll, die Freiheit ihres Willens beschränken. Ferner, sie muß die in ihr hervorgebrachte Modifikation ihres Organs innerlich mit Freiheit nachbilden. Es ist gesagt, eine mögliche Äußerung ihrer Freiheit ist aufgehoben. Dies heißt keineswegs: es ist überhaupt

Digitized by Google

die Tätigkeit nach irgendeiner Richtung und zu einem gewissen Zwecke ihr unmöglich gemacht, sondern nur, es ist etwas, das sie selbst hervorzubringen vermag, in ihr hervorgebracht, aber so, daß sie es nicht ihrer eigenen Wirksamkeit, sondern der Wirksamkeit eines Wesens außer ihr zuschreiben muß. Überhaupt, nichts kommt in der Wahrnehmung eines vernünftigen Wesens vor, was es nicht selbst hervorbringen zu können glaubt, oder dessen Hervorbringung es sich nicht zuschreiben kann; für alles andere hat es keinen Sinn, und es liegt schlechterdings außerhalb seiner Sphäre. Dieses in ihrem Organ Hervorgebrachte bildet sie mit Freiheit durch das höhere Organ nach, doch so, daß sie auf das niedere nicht einfließe, indem sonst allerdings zwar dieselbe Bestimmung des artikulierten Leibes da sein würde, nur nicht als eine wahrgenommene, sondern als eine hervorgebrachte, nicht als durch eine fremde, sondern als durch die eigene Wirksamkeit des Subjekts entstanden. Es kann nicht gesehen werden, wenn nicht zuvörderst der Einwirkung stille gehalten, und dann die Form des Objekts innerlich nachgebildet, ihr Umriß tätig entworfen wird; es wird nicht gehört, wenn nicht innerlich die Töne nachgeahmt werden durch dasselbe Organ, durch welches im Sprechen dieselben Töne hervorgebracht werden. Ginge aber diese innere Kausalität fort bis auf das äußere Organ, so würde gesprochen, und nicht gehört.

Inwiefern das Verhältnis ist, wie das beschriebene, so ist der artikulierte Leib des Menschen Sinn. Aber er ist, wie jeder einsieht, nur Sinn, in Beziehung auf ein in ihm vorhandenes Produkt einer Wirksamkeit, die allerdings Wirksamkeit des Subjekts sein könnte, aber im gegenwärtigen Falle es nicht ist, sondern Wirksamkeit einer Ursache außer dem Subjekte.

Die Person bleibt bei dieser Art der Einwirkung ganz und vollkommen frei. Das von einer Ursache außer ihr in ihr Hervorgebrachte kann sie sogleich aufheben, und sie setzt ausdrücklich, daß sie es sogleich aufheben könne, daß sonach die Existenz dieser Einwirkung lediglich von ihr abhänge. Ferner muß sie, wenn auf sie eingewirkt werden soll, durch Freiheit die geschehene Einwirkung nachahmen: sie realisiert sonach ihre Freiheit ausdrücklich, um auch nur wahrnehmen zu können. (Es ist

Digitized by Google

im Vorbeigehen die absolute Freiheit der Reflexion beschrieben und ausführlich bestimmt worden.)

Dadurch ist nun der artikulierte Leib der Person weiter bestimmt, wie gefordert wurde. Er ist auch gesetzt als Sinn; und damit er so gesetzt werden könne, ist ihm zugeschrieben ein höheres und niederes Organ; von denen das niedere, durch welches er mit Objekten und vernünftigen Wesen außer sich erst in Beziehung kommt, unter einem fremden Einflusse stehen kann, das höhere aber nie.

III. Als Ursache der beschriebenen Einwirkung auf das Subjekt soll lediglich ein vernünftiges Wesen außer dem Subjekte gesetzt werden können. Der Zweck dieses Wesens wäre der gewesen, auf das Subjekt einzuwirken. Aber es ist, erwiesenermaßen, auf dasselbe gar nicht eingewirkt, wenn es nicht durch seine eigene Freiheit dem geschehenen Eindrucke stillhält, und ihn innerlich nachahmt. Das Subjekt muß selbst zweckmäßig handeln, d. i. es muß die Summe seiner Freiheit, die den geschehenen Eindruck aufheben könnte, auf die Erreichung des vorgesetzten Zwecks der Erkenntnis beschränken, welche Selbstbeschränkung eben das ausschließende Kriterium der Vernunft ist. Das Subjekt also muß durch sich selbst die Erreichung des Zwecks des Wesens außer ihm vollenden, und dieses müßte sonach auf diese Vollendung durch das Subjekt gerechnet haben, wenn es überall einen Zweck gehabt haben soll. Es ist demnach für ein vernünftiges Wesen zu halten, inwiefern es durch diese Voraussetzung der Freiheit des Subjekts seine eigene Freiheit auf die Weise der gegebenen Einwirkung beschränkt hat.

Aber es bleibt immer möglich, daß es nur von ohngefähr so gewirkt habe, oder daß es nicht anders wirken könne. Es ist immer noch kein Grund die Selbstbeschränkung desselben anzunehmen, wenn nicht dargetan werden kann, daß es auch anders hätte handeln können, daß die Fülle seines Vermögens dasselbe auf eine ganz andere Handelsweise werde geführt haben, und daß es dieselbe notwendig beschränken, und durch den Begriff der Vernünftigkeit des Subjekts beschränken

Digitized by Google

mußte, wenn eine Handlung, wie die beschriebene, erfolgen sollte.

Ich müßte sonach, wenn der geforderte Schluß möglich sein sollte, setzen, daß auch auf die entgegengesetzte Weise auf mich eingewirkt werden könnte, und daß das anzunehmende Wesen außer mir auf die entgegengesetzte Weise hätte wirken können.

Welches ist die entgegengesetzte Weise? Der Charakter der beschriebenen Einwirkung war der, daß es gänzlich von der Freiheit meines Willens abhing, ob auf mich eingewirkt sein sollte, indem ich der Einwirkung erst stille halten, und sie als geschehen setzen mußte; widrigenfalls auf mich gar nicht eingewirkt gewesen wäre. Der Charakter einer entgegengesetzten Einwirkung wäre sonach der, daß es nicht von meiner Freiheit abhinge, die geschehene Einwirkung zu bemerken oder nicht, sondern daß ich sie bemerken müßte, so gewiß ich irgend etwas bemerkte. Wie ist eine solche möglich?

Daß die beschriebene Einwirkung von meiner Freiheit abhing, kam zuvörderst daher, daß ich durch die bloße Freiheit des Willens die hervorgebrachte Form meines artikulierten Leibes zerstören konnte; in der entgegengesetzten müßte es nicht lediglich von der Freiheit des Willens abhängen, die hervorgebrachte Form müßte fest, unzerstörbar, wenigstens nicht unmittelbar vermittelst des höheren Organs zu zerstören, mein Leib müßte in ihr gebunden und gänzlich gehemmt sein in seinen Bewegungen. Aus einer solchen gänzlichen Hemmung würde denn auch die Reflexion darauf notwendig erfolgen; nicht der Form nach, daß ich überhaupt ein reflektierendes Wesen würde, welches lediglich im Wesen der Vernunft gegründet ist, sondern der Materie nach, daß wenn ich überhaupt nur reflektierte, ich notwendig auf die geschehene Einwirkung reflektieren müßte. Denn das freie Wesen will sich nur finden als ein freies. So gewiß es demnach über sich reflektiert, ahmt es eine in ihm hervorgebrachte Bestimmung innerlich nach, mit der Voraussetzung, daß es von der Freiheit ihres Willens abhänge, daß dieselbe bleibe. Sie schränkt ihre Freiheit selbst ein. Ist aber, der Voraus-

Digitized by Google

setzung nach, jene Bestimmung durch die bloße Kausalität des Willens nicht zerstörbar, so bedarf es einer solchen Selbstbeschränkung nicht; es fehlt etwas, was in die Reflexion eines freien Wesens, als eines solchen, gehört, und es wird dadurch der Zwang gefühlt. So gewiß über irgend etwas reflektiert wird, wird der Zwang gefühlt; denn alles im artikulierten Leibe hängt notwendig zusammen, und jeder Teil fließt ein auf alle, zufolge des Begriffs der Artikulation.

Diese Hemmung der freien Bewegung in meinem Leibe muß ich, zum Behuf der postulierten Entgegensetzung, notwendig als möglich setzen; und mein Leib ist abermals weiter bestimmt. Als Bedingung derselben muß ich außer mir setzen eine zähe haltbare Materie, fähig, der freien Bewegung meines Leibes zu widerstehen; und so ist durch die weitere Bestimmung meines Leibes auch die Sinnenwelt weiter bestimmt.

Jene zähe haltbare Materie kann nur einen Teil meiner freien Bewegungen hemmen, nicht aber alle; denn dann wäre die Freiheit der Person gänzlich vernichtet, ich wäre als solche tot, tot für die Sinnenwelt. Ich muß sonach, durch die freie Bewegung des übrigen Teils meines Leibes, den gebundenen des Zwanges entledigen können; mithin auch auf die zähe Materie eine Kausalität [haben],[1] der Leib muß physische Kraft haben, ihrem Eindrucke, wenn auch nicht unmittelbar durch das Wollen, dennoch mittelbar durch Kunst, d. i. durch Anwendung des Willens auf den noch freien Teil der Artikulation, zu widerstehen. Dann aber muß das Organ dieser Kausalität selbst aus solcher zähen haltbaren Materie zusammengesetzt sein; und die Übermacht des freien Wesens über diese Materie außer ihm entsteht lediglich aus der Freiheit nach Begriffen; da hingegen die letztere bloß nach mechanischen Gesetzen wirkt, mithin nur e i n e Wirkungsweise hat, das freie Wesen aber mehrere.

Besteht mein Leib aus zäher haltbarer Materie, und hat er die Kraft, alle Materie in der Sinnenwelt zu modifizieren, und sie nach meinen Begriffen zu bilden, so besteht der Leib

[1] Das in [ ] gesetzte Wort ist Zusatz des Herausgebers.

Digitized by Google

der Person außer mir aus derselben Materie, und sie hat dieselbe Kraft. Nun ist mein Leib selbst Materie, mithin ein möglicher Gegenstand der Einwirkung des anderen durch bloße physische Kraft; ein möglicher Gegenstand, dessen freie Bewegung er geradezu hemmen kann. Hätte er mich für bloße Materie gehalten, und er hätte auf mich einwirken wollen, so würde er so auf mich eingewirkt haben, gleicherweise wie ich auf alles, was ich für bloße Materie halte, einwirke. Er hat nicht so gewirkt, mithin nicht den Begriff der bloßen Materie von mir gehabt, sondern den eines vernünftigen Wesens, und durch diesen sein Vermögen beschränkt; und erst jetzt ist der Schluß vollkommen gerechtfertigt und notwendig: die Ursache der oben beschriebenen Einwirkung auf mich ist keine andere, als ein vernünftiges Wesen.

Es ist hiermit das Kriterium der Wechselwirkung vernünftiger Wesen, als solcher, aufgestellt. Sie wirken notwendig unter der Voraussetzung aufeinander ein, daß der Gegenstand der Einwirkung einen Sinn habe; nicht wie auf bloße Sachen, um einander durch physische Kraft für ihre Zwecke zu modifizieren.

IV. In der beschriebenen Einwirkung ist das Organ des Subjekts wirklich modifiziert worden, durch eine Person außer ihm. Nun ist dies weder geschehen durch unmittelbare körperliche Berührung dieser Person, noch vermittelst haltbarer Materie; denn dann ließe sich nicht auf die Einwirkung einer Person schließen, und auch das Subjekt selbst nähme sich nicht wahr, als frei. — Das Organ ist in jedem Falle etwas Materielles, da der ganze Leib es ist: es ist sonach notwendig durch eine Materie außer ihm modifiziert, in eine gewisse Form gebracht, und in derselben erhalten. Der bloße Wille des Subjekts würde diese Form aufheben, und es muß diesen Willen zurückhalten, damit sie nicht gestört werde. Die Materie, durch welche diese Form hervorgebracht ist, ist demnach keine zähe, und haltbare, und deren Teile nicht durch den bloßen Willen getrennt werden können, sondern eine feinere und subtilere. Eine solche subtilere Materie muß, als Bedingung der geforderten Einwirkung in der Sinnenwelt notwendig gesetzt werden.

Digitized by Google

Die Modifikation des Organs, für die Einwirkung durch Freiheit, soll auf das, für die Einwirkung durch Zwang gar keinen Einfluß haben, soll dasselbe ganz, und völlig frei lassen. Demnach muß die feinere Materie nur auf das erstere Organ, auf das letztere gar nicht einfließen, dasselbe nicht hemmen und binden können: es muß daher sein eine solche Materie, deren Bestandteile gar keinen, dem niederen, d. h. gezwungenen Sinne bemerkbaren Zusammenhang haben.

Ich eigne in dem beschriebenen Zustande mir das Vermögen zu, auf diese subtilere Materie zurückzuwirken, durch den bloßen Willen, vermittelst einer Affektion des höheren Organs durch das niedere;[1] denn es ist ausdrücklich gesagt worden, daß ich eine solche Bewegung des niederen Organs zurückhalten müsse, um die im höheren hervorgebrachte Bestimmung nicht zu zerstören: mithin auch der unmittelbar damit in Verbindung stehenden subtileren Materie eine andere Bestimmung zu geben. Die subtilere Materie ist also für mich modifikabel durch den bloßen Willen.

Um möglichen Verwechslungen zuvorzukommen, setzen wir noch einige Worte hinzu. — Es ist gesetzt ein doppeltes, ein höheres, und niederes Organ. Das höhere ist dasjenige, welches durch die subtilere Materie modifiziert wird; das niedere dasjenige, welches durch die zähe und nur mit Mühe zu trennende Materie gehemmt werden kann.

Entweder es wird beschriebenermaßen auf die Person gewirkt, als auf ein freies Wesen. Dann ist durch eine bestimmte Form der subtileren Materie das höhere Organ modifiziert und gehalten; und soll die Person wahrnehmen, so muß sie die Bewegung des niederen Organs, inwiefern es sich auf diesen Teil des höheren bezieht, zurückhalten, doch aber, jedoch nur innerlich, in demselben die bestimmte Bewegung nachahmen, die sie machen müßte, um selbst die bestimmte gegebene Modifikation des höheren Organs hervorzubringen. Wird eine Ge-

[1] des niederen Organs durch das höhere (?).

Digitized by Google

stalt im Raume durch das Gesicht wahrgenommen, so wird innerlich, aber blitzschnell und unmerklich dem gemeinen Beobachter, das Gefühl des Gegenstandes, d. h. der Druck, welcher geschehen müßte, um durch Plastik diese Gestalt hervorzubringen, nachgeahmt, aber der Eindruck im Auge wird, als Schema dieser Nachahmung festgehalten. Daher denn auch ungezogene, d. h. noch nicht genug erzogene Leute, bei denen die Verrichtungen der Menschheit noch nicht zu Fertigkeiten geworden sind, einen erhabenen Körper, den sie recht besehen wollen, oder wohl gar die Fläche eines Gemäldes, eines Kupferstichs, des Buchs, das sie lesen, zugleich betasten. — Wer hört, der kann unmöglich zugleich sprechen, denn er muß durch das Sprachorgan die äußeren Töne, mittelst ihrer Konstruktion, nachahmen; woher es denn auch kommt, daß einige Leute öfters fragen, was man gesagt, da sie es sonach gar wohl gehört, aber nicht vernommen haben; auch wohl bisweilen, wenn es ihnen nicht zum zweiten Male gesagt werden soll, es wirklich wissen, weil sie nun genötigt sind, hinterher die Nachbildung der Töne vorzunehmen, die sie vorher nicht vorgenommen hatten. Andere pflegen wohl auch die an sie ergangene Rede laut zu wiederholen, und reden sie erst so in sich hinein. — In diesem Falle dient der Leib als Sinn, und zwar als höherer Sinn.

Oder — es wird in dem höheren Organ durch den bloßen Willen der Person eine Modifikation hervorgebracht, begleitet von dem Willen, daß das niedere Organ dadurch zweckmäßig bewegt werden solle: so erfolgt, wenn dasselbe nicht gehemmt ist, die beabsichtigte Bewegung desselben, und aus ihr die beabsichtigte Modifikation der subtileren oder gröberen Materie, je nachdem der Zweck ist, den sie sich vorgesetzt hat. So wird z. B. im Auge, als tätigem Organ, die Gestalt oder der Buchstabe gebildet, und auf die Fläche hingeworfen, ehe die langsame, durch das Auge geleitete und unter seinem Gebote stehende Hand des Malers oder des Schreibers sie darauf befestigt. — In diesem Falle dient der Leib als Werkzeug.

Es erfolgt die beabsichtigte Bewegung des niederen Organes nicht — die des höheren erfolgt immer, so lange der Mensch lebendig ist — so ist dasselbe gehemmt, es wird ein Widerstand

Digitized by Google

gefühlt, und der Leib dient dann als Sinn, aber als niederer Sinn.

Wenn ein vernünftiges Wesen auf ein anderes einwirkt, als auf bloße Materie, so wird der niedere Sinn desselben allerdings auch, und zwar notwendig und völlig unabhängig von der Freiheit desselben, affiziert, wie es mit diesem Sinne stets bewandt ist; aber es ist nicht anzunehmen, daß diese Affektion die Absicht des Wirkenden war. Er wollte nur schlechthin seinen Zweck in der Materie erreichen, seinen Begriff in ihr ausdrücken; ob sie ein Gefühl davon haben werde, oder nicht, darauf ist in seinem Zweckbegriffe gar nicht Rücksicht genommen. Die Wechselwirkung vernünftiger Wesen, als solcher, geschieht sonach stets vermittelst des höheren Sinnes; denn nur dieser ist ein solcher, auf welchen man nicht wirken kann, ohne ihn vorauszusetzen; und so bleibt das obige Kriterium dieser Wechselwirkung richtig: es ist eine solche, in welcher der Sinn des Objekts der Wirkung vorausgesetzt wird.

V. Als Bedingung des Selbstbewußtseins ist eine Wirkung von außen, zufolge derselben eine gewisse Beschaffenheit des Leibes, und zufolge dieser eine gewisse Einrichtung der Sinnenwelt gesetzt worden. Daher zuvörderst — soll Bewußtsein möglich sein, so muß die Sinnenwelt so beschaffen sein, in diesem Verhältnis zu unserem Leibe stehen, und weiter gibt es natürlich in der Sinnenwelt nichts, als das, was im Verhältnis zu unserem Leibe steht; es ist für uns nur das, was Resultat dieses Verhältnisses ist. — Man vergesse nicht, daß diese Folgerung nur transzendental zu verstehen ist. Es ist so, heißt, wir müssen es so setzen: und weil wir es so setzen müssen, darum ist es so. Das Vorhandensein eines Leibes wurde geschlossen aus der Selbständigkeit und Freiheit. Aber diese ist nur, inwiefern sie gesetzt wird: mithin auch, da das Begründete nicht weiter gehen kann, als der Grund, der Leib nur für den, durch den er gesetzt wird.

Die weitere Bestimmung des Leibes, und, vermittelst seiner, der Sinnenwelt, ist geschlossen aus der notwendigen Gemeinschaft freier Wesen, welche abermals Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewußtseins ist, und so an unserem ersten Punkte

Digitized by Google

hängt. Weil in der Welt freie Wesen, als solche, in Gemeinschaft sein sollen, darum muß die Welt so eingerichtet sein. Nun aber ist eine Gemeinschaft freier Wesen lediglich, inwiefern sie durch dieselben gesetzt wird; mithin ist die Welt auch nur so, inwiefern sie dieselbe so setzen: — keineswegs mit Freiheit, sondern mit absoluter Notwendigkeit; und ein auf diese Weise Gesetztes hat für uns Realität.

VI. Ich schreibe mir zu ein niederes und höheres Organ, die in dem beschriebenen Verhältnis zueinander stehen; ich nehme demzufolge an in der Sinnenwelt außer mir eine gröbere und subtilere Materie, in dem beschriebenen Verhältnisse zu meinen Organen. Ein solches Setzen ist notwendige Bedingung des Selbstbewußtseins, und liegt daher im Begriffe der Person. Setze ich daher ein Wesen außer mir als Person, so muß ich von ihm notwendig annehmen, daß es das Gleiche setze, oder, was hier dasselbe ist, ich muß ihm den reellen Besitz und Gebrauch zwei solcher unterschiedenen Organe zuschreiben, ich muß die reelle Existenz einer so bestimmten Sinnenwelt für ihn annehmen.

Auch dieses Übertragen meines notwendigen Denkens auf eine Person außer mir, liegt im Begriffe der Person. Ich muß demnach der Person außer mir zuschreiben, daß, falls sie mich als Person setze, sie dasselbe von mir annehme, was ich selbst von mir, und ihr annehme; und zugleich von mir annehme, daß ich dasselbe von ihr annehme. Die Begriffe von der bestimmten Artikulation vernünftiger Wesen und von der Sinnenwelt außer ihnen, sind notwendig gemeinschaftliche Begriffe; Begriffe, worüber die vernünftigen Wesen notwendig, ohne alle vorhergegangene Verabredung, übereinstimmen, weil bei jedem in seiner eigenen Persönlichkeit die gleiche Art der Anschauung begründet ist, und sie müssen als solche gedacht werden. Jeder kann von dem anderen mit Grunde voraussetzen, ihm anmuten, und sich darauf berufen, daß er die gleichen Begriffe über diese Gegenstände habe, so gewiß er ein vernünftiges Wesen sei.

VII. Es tut sich ein neuer Einwurf hervor, und erst nach dessen Beantwortung ist der Leib eines vernünftigen Wesens

Digitized by Google

vollkommen bestimmt. Nämlich: es ist behauptet worden: Ich käme gar nicht zum Selbstbewußtsein und könne nicht dazu kommen, außer zufolge der Einwirkung eines vernünftigen Wesens außer mir auf mich. Wenn es nun gleich lediglich von mir abhängt, ob ich dieser Einwirkung mich hingeben wolle, oder nicht; ferner, wenn gleich, ob ich überhaupt, und wie ich zurückwirken wolle, von mir abhängt, so hängt doch die Möglichkeit dieser Äußerung meiner Freiheit ab von der geschehenen Einwirkung des anderen.

Ich werde zu einem vernünftigen Wesen, in der Wirklichkeit, nicht dem Vermögen nach, erst gemacht; wäre jene Handlung nicht geschehen, so wäre ich nie wirklich vernünftig geworden. Meine Vernünftigkeit hängt demnach ab von der Willkür, dem guten Willen eines anderen, von dem Zufalle; und alle Vernünftigkeit hängt ab von dem Zufalle.

So kann es nicht sein: denn dann bin ich als Person zuerst doch nicht selbständig, sondern nur ein Akzidens eines anderen, welcher wieder ist ein Akzidens eines dritten, und so ins Unendliche.

Dieser Widerspruch läßt sich nicht anders heben, als durch die Voraussetzung, daß der andere schon in jener ursprünglichen Einwirkung genötigt, als vernünftiges Wesen genötigt, d. i. durch Konsequenz verbunden sei, mich als ein vernünftiges Wesen zu behandeln: und zwar, daß er durch mich dazu genötigt sei; also, daß er schon in jener ersten ursprünglichen Einwirkung, in welcher ich von ihm abhänge, zugleich von mir abhängig sei; daß demnach schon jenes ursprüngliche Verhältnis eine Wechselwirkung sei. Aber vor jener Einwirkung vorher bin ich gar nicht Ich; ich habe mich nicht gesetzt, denn das Setzen meiner selbst ist ja durch diese Einwirkung bedingt, nur durch sie möglich. Doch soll ich wirken. Ich soll sonach wirken, ohne zu wirken; wirken ohne Tätigkeit. Wir wollen sehen, wie dies sich denken lasse.

α) Wirken ohne zu wirken bedeutet ein bloßes Vermögen. Dieses bloße Vermögen soll wirken. Aber ein Vermögen ist nichts als ein idealer Begriff: und es wäre ein leerer Gedanke, einem solchen das ausschließende Prädikat der Rea-

Digitized by Google

lität, die Wirksamkeit zuzuschreiben, ohne anzunehmen, daß es realisiert sei. — Nun ist das gesamte Vermögen der Person in der Sinnenwelt allerdings realisiert, in dem Begriff ihres Leibes, der da ist, so gewiß die Person ist, der da fortdauert, so gewiß sie fortdauert, der ein vollendetes Ganzes materieller Teile ist, und demnach eine bestimmte ursprüngliche Gestalt hat, nach dem obigen. Mein Leib müßte also wirken, tätig sein, ohne daß ich durch ihn wirkte.

β) Aber mein Leib ist mein Leib, lediglich inwiefern er durch meinen Willen in Bewegung gesetzt ist, außerdem ist er nur Masse; er ist als mein Leib tätig, lediglich inwiefern ich durch ihn tätig bin. Nun soll ich, im gegenwärtigen Falle, noch gar nicht Ich, demnach auch nicht tätig sein, demnach ist auch mein Leib nicht tätig. Er müßte daher durch sein bloßes Dasein im Raume, und durch seine Gestalt wirken, und zwar so wirken, daß jedes vernünftige Wesen verbunden wäre, mich für ein der Vernunft fähiges anzuerkennen, und nach dieser Voraussetzung zu behandeln.

γ) Zuvörderst der schwierigste Punkt: Wie kann überhaupt etwas durch sein bloßes Dasein im Raume, ohne alle Bewegung, wirken?

Die Einwirkung soll geschehen auf ein vernünftiges Wesen, als ein solches; sie muß daher geschehen nicht durch unmittelbare Berührung und Hemmung seines niederen Organs, sondern auf sein höheres, demnach vermittelst der subtileren Materie. Nun ist oben allerdings von dieser angenommen, daß sie ein Mittel der wechselseitigen Einwirkung vernünftiger Wesen aufeinander sei, dadurch, daß sie durch eine Bewegung des höhern Organs selbst modifiziert würde. Das aber soll hier der Fall nicht sein. Ein menschlicher Leib soll in seiner Ruhe, ohne alle Tätigkeit, eine Einwirkung hervorbringen: die subtilere Materie muß daher in unserem Falle so gesetzt werden, daß sie durch die bloße ruhende Gestalt modifiziert werde, und zufolge dieser erhaltenen Modifikation den höheren Sinn eines möglichen anderen vernünftigen Wesens modifiziere. — Der menschliche Leib wird bis jetzt bloß als Gestalt im Raume

Digitized by Google

betrachtet, mithin muß das von ihm Erwiesene für alle Gestalt gelten, und so gesetzt werden.

(Es ist nicht erwiesen, daß die soeben aufgezeigte subtile Materie, vermittelst welcher die bloße Gestalt im Raume wirken soll, von der oben abgeleiteten spezifisch verschieden sei, sondern nur, daß der subtilen Materie diese beiden Prädikate zukommen müssen. Das letztere[1] wäre erwiesen, wenn sich zeigen ließe, daß die durch die bloße Gestalt zu modifizierende Materie gar nicht unmittelbar durch die Bewegung des Organs erschüttert werden könne, sondern für dasselbe fest und unwiderstehlich sei. Dieser Beweis liegt nicht eigentlich auf unserem Wege, ich will ihn aber gleich mit führen, um die Materien nicht zu sehr zu zerstreuen. — Die Gestalt der Person außer mir muß für sie fortdauern, wenn sie sich selbst als die gleiche vorkommen soll, und sie muß es aus eben dem Grunde für mich. Nun setze man, daß wir in gegenseitiger Einwirkung aufeinander stünden durch die zu erschütternde subtile Materie (miteinander sprächen), so wird die Materie A sich unaufhörlich verändern, und ist sie das, worin unsere Gestalten abgedruckt werden, so werden auch diese sich unaufhörlich für uns beide verändern, welches der Voraussetzung, daß, nach unserer beider Vorstellung, dieselben Personen in Wechselwirkung stehen müssen, widerspricht. Mithin muß die Materie, in der unsere Gestalten abgedruckt sind, bei der beständigen Bewegung der Materie A unbeweglich und unerschütterlich, daher für unser Organ nicht modifikabel, mithin darin eine von A unterschiedene = B sein. Luft, Licht. (Die Erscheinungen im Lichte sind nur mittelbar durch uns zu modifizieren, indem die Gestalt selbst modifiziert werden kann.)

δ) Mein Leib muß der Person außer mir sichtbar sein, ihr durch das Medium des Lichts erscheinen und erschienen sein, so gewiß sie auf mich wirkt: wodurch der erste und mindeste Teil unserer Frage beantwortet wäre. Nun soll, nach der notwendigen Voraussetzung, diese Erscheinung so sein, daß sie schlechterdings nicht zu verstehen, und zu begreifen ist, außer durch die Voraussetzung, ich sei ein vernünftiges Wesen; daß

[1] erstere (?).

Digitized by Google

sonach dem anderen angemutet werden könne: so wie du diese Gestalt erblicktest, mußtest du sie notwendig für die Repräsentation eines vernünftigen Wesens in der Sinnenwelt halten, wenn du selbst ein vernünftiges Wesen bist. — Wie ist dies möglich?

Zuvörderst — was heißt denn verstehen oder begreifen? Es heißt festsetzen, bestimmen, begrenzen. Ich habe eine Erscheinung begriffen, wenn ich ein vollständiges Ganzes der Erkenntnis dadurch erhalten habe, das allen seinen Teilen nach in sich begründet ist; wenn jedes durch alles, und alles durch jedes einzelne begründet oder erklärt wird. Dadurch erst ist es vollendet oder begrenzt. — Ich habe nicht begriffen, wenn ich noch im Erklären bin, wenn mein Dafürhalten noch ein Schweben, und also noch nicht befestigt ist; wenn ich noch von den Teilen meiner Erkenntnis zu anderen Teilen fortgetrieben werde. (Ich habe A, welches ein Zufälliges sein soll, noch nicht begriffen, wenn ich nicht eine Ursache dafür, und, da dem A eine bestimmte Art der Zufälligkeit zukommen muß, eine bestimmte Ursache dazu gedacht habe.) Ich kann eine Erscheinung nicht verstehen, außer auf eine gewisse Art, heißt daher: ich werde von den einzelnen Teilen der Erscheinung immer fortgetrieben bis auf einen gewissen Punkt; und erst bei diesem kann ich mein Aufsammeln ordnen und das Aufgesammelte in ein Ganzes der Erkenntnis zusammenfassen. Ich kann die Erscheinung eines menschlichen Leibes nicht begreifen, außer durch die Annahme, daß er der Leib eines vernünftigen Wesens sei, heißt daher: ich kann bei Aufsammlung der Teile seiner Erscheinung nicht eher stillestehen, bis ich auf den Punkt gekommen bin, daß ich ihn als den Leib eines vernünftigen Wesens denken muß. Ich will diesen genetischen Beweis strenge führen, d. i. ich will die Hauptmomente desselben angeben. Ausführlich kann er hier nicht dargestellt werden. Er allein bildet eine eigene Wissenschaft, die Anthropologie.

ε) Zuvörderst müßte es notwendig sein, den menschlichen Leib als ein Ganzes zu denken: und unmöglich, die Teile desselben im Begriffe zu trennen, wie es bei Objekten, die bloße rohe Materie sind, Schutt, Sandhaufen usf. geschieht. Aber was

Digitized by Google

so beschaffen ist, daß es notwendig als ein Ganzes gedacht werden muß, heißt ein organisiertes Naturprodukt. Der menschliche Leib muß zuvörderst ein organisiertes Naturprodukt sein. Was ein organisiertes Naturprodukt sei, und warum und inwiefern dasselbe nur als ein Ganzes zu denken sei, läßt sich am besten erkennen durch die Vergleichung desselben mit einem Kunstprodukte; welches darin mit dem Naturprodukte übereinkommt, daß es auch nur als ein Ganzes zu denken ist. In beiden ist jeder Teil, um eines jeden anderen willen, demnach um des Ganzen willen da; und die Urteilskraft wird daher bei der Betrachtung des einen, wie des anderen, von dem Setzen des einen Teils fortgetrieben zu allen, bis sie das Auffassen vollendet hat. Im Naturprodukt aber ist das Ganze auch um der Teile willen da; es hat keinen anderen Zweck, als den, bestimmt diese Teile zu produzieren; im Kunstprodukte hingegen weist das Ganze nicht zurück auf die Teile, sondern auf einen Zweck außer ihm; es ist Werkzeug zu etwas. Ferner, im Naturprodukte bringt jeder einzelne Teil durch seine innere Kraft sich selbst hervor, und so bringen alle das Ganze hervor: im Kunstprodukte aber ist, ehe es nur Kunstprodukt werden konnte, der innere Bildungstrieb getötet, und es ist gar nicht auf ihn, sondern auf die Zusammensetzung nach mechanischen Gesetzen gerechnet; daher weist dies auf einen Urheber außer ihm zurück; da hingegen das Naturprodukt fortdauernd sich selbst hervorbringt und eben dadurch erhält.

ζ) Es ist durch die Voraussetzung, daß sie ein Naturprodukt sei, eine Erscheinung vollkommen begriffen, wenn alles, was in ihr vorkommt, sich wieder zurück auf die Organisation bezieht, und sich vollständig aus dem Zwecke dieser bestimmten Organisation erklären läßt. Z. B. das Höchste und Letzte, die äußerste Staffel der Organisationskraft in der einzelnen Pflanze ist der Samen: dieser nun läßt sich vollkommen erklären aus der Organisation als Zweck: durch ihn wird die Gattung fortgepflanzt; durch ihn geht die Organisation wieder in sich selbst zurück, und fängt ihren Lauf von vorne an. Der Akt derselben ist gar nicht geschlossen, sondern treibt in einem ewigen Kreislaufe sich fort. — Eine Erscheinung ist durch jene

Digitized by Google

Voraussetzung nicht vollkommen begriffen, heißt daher: das letzte und höchste Produkt des Bildungstriebes läßt sich gar nicht wieder als Mittel auf den Bildungstrieb selbst beziehen, sondern deutet auf einen anderen Zweck hin. Die Erklärung geht nach den Gesetzen der Organisation zwar eine Zeitlang fort (nicht etwa, dieses Gesetz läßt sich gar nicht anwenden, wie bei dem Kunstprodukte); aber zuletzt kann danach nicht weiter erklärt werden, d. i. es kann das letzte Produkt desselben nicht wieder auf sie bezogen werden. Dann ist der Umkreis nicht geschlossen, und der Begriff nicht vollendet, d. h. es ist nichts begriffen: die Erscheinung ist nicht verstanden. (Der Mensch vollendet den Umkreis der Organisation allerdings auch durch die Fortpflanzung seines Geschlechtes. Er ist eine vollkommene Pflanze; aber er ist noch mehr.)

Ein solches wäre nun die Artikulation, die notwendig sichtbar sein muß, und welche allerdings ein Produkt der Organisation ist. Aber die Artikulation produziert nicht umgekehrt die Organisation, sondern sie deutet auf einen anderen Zweck hin, d. h. sie wird nur in einem andern Begriffe vollkommen zusammengefaßt und auf eins reduziert. Dieser Begriff könnte sein der der bestimmten freien Bewegung, und insofern wäre der Mensch Tier.

η) Aber auch durch diese Voraussetzung soll der menschliche Leib nicht begriffen werden können. Seine Artikulation müßte sonach sich überhaupt nicht begreifen lassen in einem bestimmten Begriffe. Sie müßte nicht hindeuten auf einen bestimmten Umkreis der willkürlichen Bewegung, wie bei dem Tiere, sondern auf alle denkbaren ins Unendliche. Es würde gar keine Bestimmtheit der Artikulation da sein, sondern lediglich eine Bestimmbarkeit ins Unendliche; keine Bildung desselben, sondern nur Bildsamkeit. — Kurz alle Tiere sind vollendet und fertig, der Mensch ist nur angedeutet und entworfen. Der vernünftige Beobachter kann die Teile gar nicht vereinigen, außer in dem Begriffe seinesgleichen, in dem ihm durch sein Selbstbewußtsein gegebenen Begriffe der Freiheit. Er muß den Begriff von sich selbst unterlegen, um etwas denken zu können, weil gar kein Begriff gegeben ist; nach jenem Begriffe aber

Digitized by Google

kann er nun alles erklären. Jedes Tier ist, was es ist: der Mensch allein ist ursprünglich gar nichts. Was er sein soll, muß er werden: und da er doch ein Wesen für sich sein soll, durch sich selbst werden. Die Natur hat alle ihre Werke vollendet, nur von dem Menschen zog sie die Hand ab, und übergab ihn gerade dadurch an sich selbst. Bildsamkeit, als solche, ist der Charakter der Menschheit. Durch die Unmöglichkeit, einer Menschengestalt irgendeinen anderen Begriff unterzulegen, als den seiner selbst, wird jeder Mensch innerlich genötigt, jeden anderen für seinesgleichen zu halten.

Corollaria.

1. Es ist eine bedenkliche Frage an die Philosophie, die sie, meines Wissens, noch nirgends gelöst hat: wie kommen wir dazu auf einige Gegenstände der Sinnenwelt den Begriff der Vernünftigkeit überzutragen, auf andere nicht; welches ist der charakteristische Unterschied beider Klassen?

Kant sagt: handle so, daß die Maxime deines Willens Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung sein könne. Aber wer soll denn in das Reich, das durch diese Gesetzgebung regiert wird, mit gehören, und Anteil an dem Schutze derselben haben? Ich soll gewisse Wesen so behandeln, daß ich wollen kann, daß sie umgekehrt mich nach der gleichen Maxime behandeln. Aber ich handle doch alle Tage auf Tiere und leblose Gegenstände, ohne die aufgegebene Frage auch nur im Ernste aufzuwerfen. Nun sagt man mir: es versteht sich, daß nur von Wesen, die der Vorstellung von Gesetzen fähig sind, also von vernünftigen Wesen, die Rede sei; und ich habe zwar statt des einen unbestimmten Begriffes einen anderen, aber keineswegs eine Antwort auf meine Frage. Denn wie weiß ich denn, welches bestimmte Objekt ein vernünftiges Wesen sei; ob etwa nur dem weißen Europäer, oder auch dem schwarzen Neger, ob nur dem erwachsenen Menschen, oder auch dem Kinde der Schutz jener Gesetzgebung zukomme, und ob er nicht etwa auch dem treuen

Digitized by Google

Haustiere zukommen möchte? So lange diese Frage nicht beantwortet ist, hat, bei aller seiner Vortrefflichkeit, jenes Prinzip keine Anwendbarkeit und Realität.

Die Natur hat diese Frage längst entschieden. Es ist wohl kein Mensch, der bei der ersten Erblickung eines Menschen, ohne weiteres, die Flucht nehme wie vor einem reißenden Tiere, oder Anstalt mache ihn zu töten und zu verspeisen wie ein Wild; der nicht vielmehr sogleich auf wechselseitige Mitteilung rechnete. Dies ist so, nicht durch Gewohnheit und Unterricht, sondern durch Natur und Vernunft, und wir haben soeben das Gesetz abgeleitet, nach welchem es so ist.

Nur wolle man ja nicht — welches nur für wenige erinnert wird — glauben, daß der Mensch erst jenes lange und mühsame Räsonnement anzustellen habe, welches wir geführt haben, um sich begreiflich zu machen, daß ein gewisser Körper außer ihm einem Wesen seinesgleichen angehöre. Jene Anerkennung geschieht entweder gar nicht, oder sie wird in einem Augenblicke vollbracht, ohne daß man sich der Gründe bewußt wird. Nur dem Philosophen kommt es zu, Rechenschaft über dieselben abzulegen.

2. Wir verweilen noch einige Augenblicke bei der uns eröffneten Aussicht.

a) Jedes Tier bewegt sich wenige Stunden nach seiner Geburt, und sucht seine Nahrung in den Brüsten der Mutter. Es wird durch den tierischen Instinkt, das Gesetz gewisser freier Bewegungen, worauf sich auch das gründet, was man Kunsttrieb der Tiere genannt hat, geleitet. Der Mensch hat zwar Pflanzeninstinkt, aber tierischen, in der gegebenen Bedeutung, hat er gar nicht. Er bedarf der freien Hilfe der Menschen, und würde, ohne dieselbe, bald nach seiner Geburt umkommen. Wie er den Leib der Mutter verlassen hat, zieht die Natur die Hand ab von ihm, und wirft ihn gleichsam hin. Plinius und andere haben darüber sehr gegen sie und ihren Urheber geeifert. Rednerisch mag dies sein, aber philosophisch ist es nicht. Gerade dadurch wird bewiesen, daß der Mensch, als solcher, nicht

Digitized by Google

der Zögling der Natur ist, noch es sein soll. Ist er ein Tier, so ist er ein äußerst unvollkommenes Tier, und gerade darum ist er kein Tier. Man hat die Sache oft so angesehen, als ob der freie Geist dazu da wäre, das Tier zu pflegen. So ist es nicht. Das Tier ist da, um den freien Geist in der Sinnenwelt zu tragen, und mit ihr zu verbinden.

Durch diese äußerste Hilflosigkeit ist die Menschheit an sich selbst und hier zuvörderst die Gattung an die Gattung gewiesen. Wie der Baum durch das Abwerfen seiner Frucht seine Gattung erhält, so erhält der Mensch, durch Pflege und Erziehung des Hilflosgeborenen, sich selbst, als Gattung. So produziert die Vernunft sich selbst, und so nur ist der Fortschritt derselben zur Vervollkommnung möglich. So werden die Glieder aneinander gehängt, und jedes künftige erhält den Geisteserwerb aller vorhergegangenen.

b) Der Mensch wird nackt geboren, die Tiere bekleidet. In ihrer Bildung hat die Natur ihr Werk geendigt, und das Siegel der Vollendung darauf gedrückt; sie hat die feinere Organisation durch eine rohere Decke vor dem Einflusse der gröberen Materie geschützt. Im Menschen wurde das erste und wichtigste Organ, das des Betastens, das durch die ganze Haut sich verbreitet, geradezu der Einwirkung derselben bloßgestellt: nicht aus Nachlässigkeit der Natur, sondern aus Achtung derselben für uns. Jenes Organ war bestimmt, die Materie unmittelbar zu berühren, um sie auf das Genaueste unseren Zwecken angemessen zu machen: aber die Natur stellte es uns frei, in welchen Teil des Leibes wir unser Bildungsvermögen vorzüglich verlegen, und welche wir als bloße Masse betrachten wollten. Wir haben es in die Fingerspitzen gelegt, aus einem Grunde, der sich bald zeigen wird. Es ist daselbst, weil wir es gewollt haben. Wir hätten jedem Teile des Leibes dasselbe feine Gefühl geben können, wenn wir es gewollt hätten; das beweisen diejenigen Menschen, die mit den Zehen nähen und schreiben, mit dem Bauche sprechen usf.

c) Jedes Tier hat, wie wir schon oben anmerkten, angeborene Bewegungsfertigkeiten. Man denke an den Biber, die Biene usf. Der Mensch hat nichts dergleichen, und sogar

Digitized by Google

seine Lage, auf dem Rücken, wird dem Kinde gegeben, um den künftigen Gang vorzubereiten. — Man hat gefragt, ob der Mensch bestimmt sei, auf vier Füßen zu gehen, oder aufrecht. Ich glaube, er ist zu keinem von beiden bestimmt; es ist ihm als Gattung überlassen worden, seine Bewegungsweise sich selbst zu wählen. Ein menschlicher Leib kann auf vier Füßen laufen; und man hat unter Tieren aufgewachsene Menschen gefunden, die dies mit unglaublicher Schnelligkeit konnten. Die Gattung hat, meines Erachtens, frei sich vom Boden emporgehoben, und sich dadurch das Vermögen erworben, ihr Auge rund um sich herumzuwerfen, um das halbe Universum am Himmel zu überblicken, indes das Auge des Tieres durch seine Stellung an den Boden gefesselt ist, welcher seine Nahrung trägt. Durch diese Erhebung hat es der Natur zwei Werkzeuge der Freiheit abgewonnen, die beiden Arme, welche, aller animalischen Verrichtungen erledigt, am Körper hängen, bloß um das Gebot des Willens zu erwarten, und lediglich zur Tauglichkeit für die Zwecke desselben ausgebildet werden. Durch ihren gewagten Gang, der ein immer fortdauernder Ausdruck ihrer Kühnheit und Geschicklichkeit ist, in Beobachtung des Gleichgewichts, erhält sie ihre Freiheit und Vernunft stets in der Übung, bleibt immerfort im Werden, und drückt es aus. Durch diese Stellung versetzt sie ihr Leben in das Reich des Lichts, und flieht immerfort die Erde, die sie mit dem kleinstmöglichen Teile ihrer selbst berührt. Dem Tiere ist der Boden Bette, und Tisch; der Mensch erhebt alles das über die Erde.

d) Was den schon gebildeten Menschen am ausdrückendsten charakterisiert, ist das geistige Auge, und der die innersten Regungen des Herzens abbildende Mund. Ich rede nicht davon, daß das erstere durch die Muskeln, in denen es befestigt ist, frei herumbewegt, und sein Blick dahin, dorthin geworfen werden kann; eine Beweglichkeit, die auch durch die aufrechte Stellung des Menschen erhöht, aber an sich mechanisch ist. Ich mache darauf aufmerksam, daß das Auge selbst und an sich dem Menschen nicht bloß ein toter, leidender Spiegel ist, wie die Fläche des ruhenden Wassers, durch Kunst verfertigte Spiegel, oder

Digitized by Google

das Tierauge. Es ist ein mächtiges Organ, das selbsttätig die Gestalt im Raume umläuft, abreißt, nachbildet; das selbsttätig die Figur, welche aus dem rohen Marmor hervorgehen, oder auf die Leinwand geworfen werden soll, vorzeichnet, ehe der Meißel, oder der Pinsel berührt ist; das selbsttätig für den willkürlich entworfenen geistigen Begriff ein Bild erschafft. Durch dieses Leben und Weben der Teile untereinander ins Unendliche wird das, was sie Irdisches vom Stoffe an sich hatten, gleichsam abgestreift und ausgeworfen, das Auge verklärt sich selbst zum Lichte, und wird eine sichtbare Seele. — Daher, je mehr geistige Selbsttätigkeit jemand hat, desto geistreicher sein Auge; je weniger, desto mehr bleibt es ihm ein trüber, mit einem Nebelflore überzogener Spiegel.

Der Mund, den die Natur zum niedrigsten und selbstigsten Geschäfte, zur Ernährung bestimmte, wird durch Selbstbildung der Ausdruck aller gesellschaftlichen Empfindungen, sowie er das Organ der Mitteilung ist. Wie das Individuum, oder, da hier von festen Teilen die Rede ist, die Rasse, noch tierischer und selbstsüchtiger ist, drängt er sich hervor; wie sie edler wird, tritt er zurück, unter den Bogen der denkenden Stirn.

Alles dies, das ganze ausdrückende Gesicht ist, wie wir aus den Händen der Natur kommen, nichts; es ist eine weiche ineinanderfließende Masse, in der man höchstens finden kann, was aus ihr werden soll, und nur dadurch, daß man seine eigene Bildung in der Vorstellung darauf überträgt, findet; — und eben durch diesen Mangel an Vollendung ist der Mensch dieser Bildsamkeit fähig.

Dieses alles, nicht einzeln, wie es durch den Philosophen zersplittert wird, sondern in seiner überraschenden und in einem Momente aufgefaßten Verbindung, in der es sich dem Sinne gibt, ist es, was jeden, der menschliches Angesicht trägt, nötigt, die menschliche Gestalt überall, sie sei nun bloß angedeutet, und werde erst durch ihn, abermals mit Notwendigkeit, darauf übergetragen, oder sie stehe schon auf einer gewissen Stufe der Vollendung, anzuerkennen und zu respektieren. Menschengestalt ist dem Menschen notwendig heilig.

Digitized by Google

§ 7. Beweis, daß durch die aufgestellten Sätze die Anwendung des Rechtsbegriffs möglich ist.

I. Personen, als solche, sollen absolut frei, und lediglich von ihrem Willen abhängig sein. Personen sollen, so gewiß sie das sind, in gegenseitigem Einfluße stehen, und demnach nicht lediglich von sich selbst abhängig sein. Wie beides beisammen bestehen könne, dieses zu beantworten, ist die Aufgabe der Rechtswissenschaft: und die ihr zum Grunde liegende Frage ist die: wie ist eine Gemeinschaft freier Wesen, als solcher, möglich?

Bis jetzt haben wir die äußeren Bedingungen dieser Möglichkeit aufgezeigt. Wir haben erklärt, wie unter dieser Voraussetzung die im gegenseitigen Einflusse stehenden Personen, und wie die Sphäre ihres gegenseitigen Einflusses, die Sinnenwelt, beschaffen sein müsse. Der Erweis unserer Sätze stützt sich lediglich auf die Voraussetzung einer solchen Gemeinschaft, welche selbst sich auf die Möglichkeit des Selbstbewußtseins gründet. So sind alle bisherigen Folgerungen durch mittelbare Schlüsse abgeleitet aus dem Postulate: Ich bin Ich; und sind daher ebenso gewiß als dasselbe. Wir werden durch den systematischen Gang jetzt zu der Erörterung der inneren Bedingungen einer solchen Wechselwirkung geleitet.

Der letzte Punkt, auf welchem wir stehen geblieben, und von welchem aus wir jetzt weiter vorschreiten, ist dieser: Aller willkürlichen Wechselwirkung freier Wesen liegt eine ursprüngliche und notwendige Wechselwirkung derselben zum Grunde, diese: das freie Wesen nötigt durch seine bloße Gegenwart in der Sinnenwelt, ohne weiteres, jedes andere freie Wesen, es für eine Person anzuerkennen. Es gibt die bestimmte Erscheinung, der andere gibt den bestimmten Begriff. Beides ist notwendig vereinigt, und die Freiheit hat dabei nicht den geringsten Spielraum. — Hierdurch entsteht eine gemeinschaftliche Erkenntnis,

Digitized by Google

und nichts weiter. Beide erkennen einander in ihrem Inneren, aber sie sind isoliert, wie zuvor.

Es ist in jedem von beiden der Begriff vorhanden, daß der andere ein freies und nicht wie eine bloße Sache zu behandelndes Wesen sei. Werden nun durch diesen Begriff alle übrigen Begriffe derselben, und da ihr Wollen auch zu ihren Begriffen gehört, und durch dieses ihre Handlungen bestimmt werden, alles ihr Wollen und Handeln bedingt nach dem Gesetze des Widerspruchs, d. h. findet Denkzwang statt: so werden sie aufeinander willkürlich einwirken nicht wollen können, d. i. überhaupt nicht können; die physische Macht dazu sich nicht zuschreiben können, demnach sie auch nicht haben.

So ist es nun offenbar nicht. Jeder hat den Leib des anderen auch gesetzt als Materie, als bildsame Materie, laut des Begriffs: jeder hat sich überhaupt zugeschrieben das Vermögen die Materie zu modifizieren. Jeder kann daher offenbar den Leib des anderen, inwiefern er materiell ist, subsumieren jenem Begriffe: sich denken, als ihn modifizierend durch physische Kraft; und, da sein Wille durch nichts beschränkt ist als durch sein Denkvermögen, es auch wollen.

Aber jeder kann, eben darum, weil er frei ist, d. h. weil er in der ganzen Sphäre seiner Wirksamkeit wählen kann, die Ausübung seiner Kraft einschränken, ihr Gesetze, und insbesondere auch das angezeigte Gesetz geben. Die Gültigkeit des Gesetzes hängt demnach lediglich davon ab, ob jemand konsequent ist, oder nicht. Konsequenz aber hängt hier ab von der Freiheit des Willens: und es läßt sich nicht einsehen, warum jemand konsequent sein sollte, wenn er nicht muß: ebensowenig, als sich im Gegenteile einsehen läßt, warum er es nicht sein sollte. Das Gesetz müßte sich an die Freiheit richten. — Hier also ist die Grenzscheidung zwischen der Notwendigkeit und der Freiheit für unsere Wissenschaft.

II. Es läßt kein absoluter Grund sich angeben, warum das vernünftige Wesen konsequent sein und zufolge desselben das aufgezeigte Gesetz sich geben sollte. Vielleicht aber läßt ein hypothetischer Grund dafür sich anführen. Nun ist sogleich dies darzutun, daß, wenn eine absolute Gemeinschaft zwischen Per-

Digitized by Google

sonen, als solchen, stattfinden solle, jedes Glied einer solchen Gemeinschaft das obige Gesetz sich geben müsse. Personen behandeln einander gegenseitig als Personen lediglich insofern, inwiefern jede nur auf den höheren Sinn des anderen einwirkt, und demnach es der Freiheit desselben überläßt, die Einwirkung anzunehmen, das niedere Organ aber gänzlich unangegriffen, und ungehemmt läßt. Jede Einwirkung von anderer Art hebt die Freiheit dessen, auf welchen gewirkt wird, mithin die Gemeinschaft der Personen, als solcher, als freier Wesen, auf. Nun aber ist es einer jeden physisch gar wohl möglich, unmittelbar auf den materiellen Körper der anderen Person zu wirken, wie wir soeben gesehen haben. Will sie in einer fortgesetzten Gemeinschaft eine solche Einwirkung nie, so läßt sich dies nur denken dadurch, daß sie jenes Gesetz aufgenommen habe, und der Freiheit ihres Willens dadurch die Grenze vorschreibe; und — da kein anderer Grund für diese Beschränkung des Willens sich aufzeigen läßt, als der, daß eine Gemeinschaft zwischen freien Wesen, als solchen, sein solle, — daß sie es aus diesem Grunde und in dieser Voraussetzung aufgenommen habe.

Wenn nun gezeigt werden könnte, daß jedes vernünftige Wesen notwendig das erstere wollen müßte, so ließe sich auch die Notwendigkeit der postulierten Konsequenz dartun. Aber das läßt aus den bisher aufgestellten Prämissen sich nicht dartun. Es ist zwar gezeigt, daß, wenn ein vernünftiges Wesen zum Selbstbewußtsein kommen, mithin ein vernünftiges Wesen werden sollte, notwendig ein anderes auf dasselbe einwirken müsse, als auf ein der Vernunft fähiges. Es sind Wechselsätze: keine Einwirkung, als auf ein vernünftiges Wesen, kein vernünftiges Wesen. Daß aber, auch nachdem das Selbstbewußtsein gesetzt ist, immerfort vernünftige Wesen auf das Subjekt desselben vernünftigerweise einwirken müssen, ist dadurch nicht gesetzt, und läßt sich daraus nicht ableiten, ohne die Konsequenz, die erwiesen werden soll, selbst als Erweisgrund zu brauchen.

Das Postulat, daß Gemeinschaft zwischen freien Wesen, als solchen, fortdauernd stattfinden solle, erscheint demnach hier

Digitized by Google

selbst als ein beliebiges, als ein solches, das jeder nur sich selbst durch die Freiheit aufgeben könne; gibt es aber einer sich auf, so unterwirft er dadurch zugleich notwendig sich dem obigen Gesetze. (Das vernünftige Wesen ist nicht absolut durch den Charakter der Vernünftigkeit verbunden, die Freiheit aller Vernunftwesen außer ihm zu wollen; dieser Satz ist die Grenzscheidung zwischen Naturrecht und Moral: und das charakteristische Merkmal einer reinen Behandlung der ersteren Wissenschaft. In der Moral zeigt sich eine Verbindlichkeit dies zu wollen. Man kann im Naturrechte jedem nur sagen, das und das werde aus seiner Handlung folgen. Übernimmt er dies nun, oder hofft er ihm zu entgehen, so kann man weiter kein Argument gegen ihn brauchen.)

III. Man setze, daß ich mit völliger Freiheit, wie es sich aus dem Obigen versteht, den Vorsatz gefaßt habe, mit freien Wesen und, damit unsere Argumentation besser einleuchte, mit einem bestimmten freien Wesen C, als ein Freier mit einem Freien in Gemeinschaft zu stehen: was habe ich dadurch gesetzt und was habe ich nicht gesetzt? Wir wollen den Satz analysieren.

Ich will in Gemeinschaft der vernünftigen gegenseitigen Behandlung stehen mit C. Aber eine Gemeinschaft ist nichts ohne mehrere. Ich denke daher hier die Person C notwendig mit dazu, und lege ihr in meinem Begriffe von ihr denselben Vorsatz bei. — Ich selbst habe diesen Vorsatz mit Freiheit gefaßt; ich denke C laut meines Vorsatzes als frei, ich muß ihn auch in dem Ergreifen des Vorsatzes, den ich ihm in meinem Begriffe anmute, als frei denken. Ich setze also notwendig unsere Gemeinschaft, als mit abhängig von dem freien Entschlusse des anderen; also als zufällig, als Resultat eines Wechselwollens.

Ich will nichts weiter, als in Gemeinschaft der vernunftmäßigen Behandlung mit ihm stehen; die Verfahrungsweise soll gegenseitig sein. Wir wollen beide uns so behandeln. Er mich, ich ihn; ich ihn, er mich. Also habe ich auf den Fall hin, daß er mich nicht so behandelt, in jenem Vorsatze nichts gesetzt; und wenn hierüber weiter nichts da ist, als

Digitized by Google

jener Vorsatz, auf diesen Fall überhaupt nichts gesetzt. Ich habe nicht gesetzt, daß ich ihn als freies Wesen behandeln wolle, auch wenn er mich nicht so behandelt; ebensowenig, daß ich ihn dann nicht als freies Wesen, sondern so behandeln wolle, wie er mich behandelt; ich habe darüber weder eins, noch das andere, ich habe gar nichts gesetzt. Sowie seine Behandlung unter meinen Begriff nicht paßt, so fällt derselbe aufgestelltermaßen hin, und das Gesetz, das ich mir durch ihn vorschrieb, die Verbindlichkeit, die ich mit mir selbst einging, fällt hin; ich bin durch sie in nichts mehr gehalten, und hänge wieder lediglich von meinem freien Entschlusse ab.

IV. Die Resultate des bisher Gesagten sind diese. Es läßt sich gar kein absoluter Grund aufzeigen, warum jemand sich die Rechtsformel: beschränke deine Freiheit so, daß der andere neben dir auch frei sein könne, zum Gesetze seines Willens und seiner Handlungen machen sollte. So viel läßt sich einsehen, daß eine Gemeinschaft freier Wesen, als solcher, nicht bestehen könne, wenn nicht jeder diesem Gesetze unterworfen ist; und daß sonach, wer diese Gemeinschaft wolle, notwendig das Gesetz auch wollen müsse; daß es also hypothetische Gültigkeit habe. Wenn eine Gemeinschaft freier Wesen, als solcher, möglich sein soll, so muß das Rechtsgesetz gelten.

Aber die Bedingung sogar, die Gemeinschaft freier Wesen, ist abermals bedingt durch ein gemeinschaftliches Wollen. Keiner kann durch seinen bloßen Willen eine solche Gemeinschaft mit einem anderen realisieren, wenn der andere nicht denselben Willen hat, und zufolge desselben sich dem dadurch bedingten Rechtsgesetze unterwirft. Hat der andere diesen Willen nicht, und welches der sichere Beweis davon ist, behandelt er den ersteren dem Rechtsgesetze zuwider, so ist der erstere durch das Gesetz selbst vom Gesetze losgesprochen. Es galt nur unter Bedingung des rechtsgemäßen Betragens des anderen; diese Bedingung ist nicht gegeben: also ist das Gesetz zufolge seines eigenen Ausdrucks nicht anwendbar auf diesen Fall, und der erstere ist, wenn es weiter kein

Digitized by Google

Gesetz gibt, wie hier vorausgesetzt wird, bloß und lediglich an seine eigene Willkür verwiesen: er hat ein Recht gegen den anderen.

Die Schwierigkeit, welche die bisherigen Behandlungen der Rechtslehre größtenteils ungelöst gelassen haben, ist die: Wie mag doch ein Gesetz gebieten, dadurch daß es nicht gebietet, Kraft haben, dadurch daß es gänzlich zessiert, eine Sphäre begreifen, dadurch daß es dieselbe nicht begreift? Die Antwort darauf ist: dies wird notwendig erfolgen, wenn das Gesetz sich selbst eine bestimmte Sphäre vorschreibt, die Quantität seiner Gültigkeit gleich bei sich führt. So wie es die Sphäre aussagt, von der es redet, bestimmt es dadurch zugleich diejenige, von der es nicht redet, und bescheidet sich ausdrücklich, von dieser nicht zu reden, noch über sie etwas vorzuschreiben. — Ich bin in Beziehung auf eine bestimmte Person von dem Gesetze, sie als ein freies Wesen zu behandeln, losgesprochen, es hängt lediglich von meiner Willkür ab, wie ich sie behandeln wolle, oder ich habe ein Zwangsrecht gegen sie, heißt nichts weiter, und kann nichts weiter heißen, als: diese Person kann durch das bloße Rechtsgesetz (wohl etwa durch andere, durch physische Stärke, oder durch Berufung auf das Sittengesetz) meinen Zwang nicht verhindern. Er ist nicht gegen dieses Gesetz, und wenn sie nichts anderes für sich anzuführen hat, als dasselbe, so muß sie ihn leiden.*)

V. Die Anwendbarkeit des Begriffs vom Rechte ist jetzt vollkommen gesichert, und die Grenzen derselben sind bestimmt angegeben.

Es ist ein sicheres Kriterium aufgestellt, welchen Sinnenwesen Rechte zuzuschreiben sind, und welchen nicht. Jeder,

*) Kant macht in seiner Schrift: Zum ewigen Frieden, die Lehrer des Naturrechts aufmerksam auf den Begriff einer *lex permissiva*. Jedes Gesetz, das die Quantität seiner Gültigkeit bei sich führt, ist eine solche. Denn indem es eine bestimmte Sphäre einschließt, läßt es alles, was außer dieser Sphäre liegt, frei. Das Sittengesetz ist nicht von der Art. Es setzt sich keine bestimmte Sphäre, sondern gebietet über alles Handeln der vernünftigen Geister, folglich hätte man aus ihm den Rechtsbegriff nicht ableiten sollen.

Digitized by Google

der menschliche Gestalt hat, ist innerlich genötigt, jedes andere Wesen, das dieselbe Gestalt hat, für ein vernünftiges Wesen, und sonach für ein mögliches Subjekt des Rechts anzuerkennen. Alles aber, was diese Gestalt nicht hat, ist auszuschließen aus der Sphäre dieses Begriffes, und es kann von den Rechten desselben nicht die Rede sein.

Die Möglichkeit desjenigen, was durch den Rechtsbegriff bestimmt und nach ihm beurteilt werden soll, ist erwiesen: das gegenseitige Einwirken freier und vernünftiger Wesen aufeinander. Es ist gezeigt, daß solche Wesen, unbeschadet ihres Charakters der Freiheit, aufeinander einwirken **können**.

Das Rechtsgesetz, als Gesetz überhaupt, ist bestimmt. Es ist dargetan, daß es keineswegs ein mechanisches Naturgesetz, sondern ein Gesetz für die Freiheit sei: indem es physischerweise ebenso möglich ist, daß vernünftige Wesen einander, ohne gegenseitige Achtung für ihre Freiheit, durch bloße Naturkraft behandeln, als daß jedes seine Kraft durch das Rechtsgesetz beschränke. Es ist dargetan, daß, wenn dieses Gesetz wirklich gelte und in Ausübung komme, dies nur dadurch geschehen könne, daß jeder fortdauernd sich selbst mit Freiheit es zum Gesetze mache.

Die Quantität der Anwendbarkeit dieses Gesetzes ist bestimmt angegeben. Es gilt überhaupt nur unter der Bedingung und für den Fall, daß eine Gemeinschaft, ein wechselseitiges Einwirken zwischen freien Wesen, als solchen, unbeschadet ihrer Freiheit, stattfinden solle. Da aber der Zweck dieser Gemeinschaft selbst wieder bedingt ist durch das Betragen desjenigen, mit welchem jemand in Gemeinschaft treten will, so ist seine Gültigkeit für die einzelne Person abermals bedingt dadurch, ob der andere sich demselben unterwerfe, oder nicht: wo es jedoch, in der Beurteilung, gerade durch sein Nichtgelten gilt, und den rechtswidrig Behandelten zur willkürlichen Behandlung des Angreifers berechtigt.

Digitized by Google

Drittes Hauptstück.

Systematische Anwendung des Rechtsbegriffs, oder die Rechtslehre.

§ 8. Deduktion der Einteilung einer Rechtslehre.

I. Soll überhaupt die Vernunft in der Sinnenwelt realisiert werden, so muß es möglich sein, daß mehrere vernünftige Wesen, als solche, d. i. als freie Wesen nebeneinander bestehen.

Das postulierte Beisammenstehen der Freiheit mehrerer aber ist, — es versteht sich beständig und nach einer Regel, nicht etwa bloß hier und da zufälligerweise — nur dadurch möglich, daß jedes freie Wesen es sich zum Gesetz mache, seine Freiheit durch den Begriff der Freiheit aller übrigen einzuschränken. Denn

a) das freie Wesen kann, und hat das physische Vermögen, die Freiheit der vernünftigen Wesen zu stören, oder überhaupt zu vernichten; aber

b) es ist in Absicht der Wahl unter alledem, was es kann, nur von seinem freien Willen abhängig; wenn es daher die Freiheit der übrigen nicht stört, so müßte das geschehen zufolge eines freien Entschlusses, und

c) wenn in einer Gemeinschaft vernünftiger Wesen eine solche Störung nie geschieht, noch geschehen kann, so wäre das nur zu erklären dadurch, daß alle freien Wesen eine solche Verfahrungsweise sich selbst freiwillig zum Gesetze gemacht hätten.

(Der jetzt aufgestellte Satz ist nichts weiter als das Urteil des über die Möglichkeit einer Gemeinschaft freier Wesen reflektierenden Philosophen, und soll nichts weiter sein, noch bedeuten. Wenn freie Wesen als solche beisammenstehen sollen, so läßt sich dies nur auf die angezeigte Weise denken; dieses

Digitized by Google

ist erweislich und ist zur Genüge erwiesen. Ob sie beisammenstehen sollen, und ob die Bedingung der Möglichkeit dieses Beisammenstehens, das Gesetz, stattfinde; oder wer es etwa sei, der eins und das andere wolle, davon ist nicht die Rede. — Wir können vor der Hand über den Gesetzgeber nur soviel sagen: Die Natur ist es, welche mehrere vernünftige und freie Wesen nebeneinander, in der Sinnenwelt, wollte, indem sie mehrere der Ausbildung zur Vernunft und Freiheit fähige Leiber produzierte. Es wird nicht gesagt: die Natur hat Verstand und Willen, darüber bescheidet man sich seiner Unwissenheit; sondern nur: wenn man ihr etwa bei ihren Verrichtungen Verstand und Willen zuschriebe, so könnte ihr Plan kein anderer sein, als der, daß freie Wesen nebeneinander bestehen sollen. Sie wäre es daher, welche wollte, daß die Freiheit jedes einzelnen beschränkt sei, durch die Möglichkeit der Freiheit aller übrigen. Da sie aber alle überhaupt frei will, so will sie, daß sie dieses Gesetz freiwillig sich selbst auflegen; daß es ein Gesetz für die Freiheit, keineswegs aber eines ihrer mechanischen Gesetze sei. Was sie denn doch für Anstalten getroffen habe, um ihren Zweck unbeschadet der Freiheit derselben zu erreichen, wird sich zeigen.)

Wir analysieren zuvörderst nochmals das aufgestellte Gesetz.

a) Es soll sein ein Gesetz, d. h. es soll unmöglich sein, daß davon eine Ausnahme geschehe, es soll allgemeingültig und kategorisch gebieten, nachdem es einmal übernommen ist.

b) Zufolge dieses Gesetzes soll jeder einschränken seine Freiheit, d. i. den Umfang seiner mit Freiheit beschlossenen Handlungen und Äußerungen in der Sinnenwelt. Der Begriff der Freiheit ist sonach hier quantitativ und materiell.

c) Er soll sie einschränken durch die Möglichkeit der Freiheit anderer. Hier hat dasselbe Wort einen anderen Sinn, und die Bedeutung desselben ist lediglich qualitativ und formell. Jeder soll überhaupt nur auch frei, eine Person sein können: aber wie weit der Umfang seiner durch Freiheit möglichen Handlungen sich erstrecken solle, darüber wird durch das Gesetz zunächst nichts bestimmt. Zu einer Handlung, die die Freiheit

Digitized by Google

und Persönlichkeit eines anderen unmöglich macht, hat keiner das Recht; zu allen übrigen freien Handlungen hat es ein jeder.

Es ist demnach die erste Frage: was gehört dazu, daß jemand überhaupt frei oder Person sei? Da der Inbegriff davon hier betrachtet wird, als Bedingung der Möglichkeit des Beisammenseins freier Wesen, so heißt er insofern ein Recht; und aus demselben Grunde werden die Bedingungen der Freiheit und Persönlichkeit hier nur insofern aufgezeigt, als eine Verletzung derselben durch physische Kraft möglich ist.

Dieses Recht, oder diese Rechte liegen im bloßen Begriffe der Person, als einer solchen, und heißen insofern Urrechte. Die Lehre von denselben entsteht durch die bloße Analyse des Begriffes der Persönlichkeit, inwiefern das in ihm enthaltene durch das freie Handeln anderer verletzt werden könnte, aber zufolge des Rechtsgesetzes nicht soll.

Diese Lehre wird das erste Kapitel unserer Rechtslehre ausmachen.

II. Das soeben aufgestellte Urteil ist hypothetisch. Wenn freie Wesen, als solche, beieinander bestehen sollen, so muß jedes unter ihnen sich das beschriebene Gesetz auflegen. Das erstere, von welchem man nicht weiß, ob es gesetzt sei, oder nicht, ist durch das letztere bedingt; wenn sie beisammenstehen sollen, so muß jedes sich dieses Gesetz geben, und wenn sie es sich nicht geben, so können sie nicht beieinander bestehen. — Der einzige Grund für den Philosophen, eine solche Gesetzgebung anzunehmen, ist daher jene Voraussetzung.

Wir folgern daraus weiter so. Das Gesetz ist bedingt, und ein mögliches Wesen, welches etwa jenes Gesetz sich geben dürfte, kann es sich, soviel wir wenigstens bis jetzt einsehen, nur als ein bedingtes geben. Es übernimmt dasselbe zur Erreichung des darin vorausgesetzten Zweckes. Es kann daher sich ihm nur insoweit unterwerfen, als dieser Zweck erreichbar ist; oder auch, das Gesetz gilt für dasselbe nur insofern, als der Zweck erreichbar ist.

Nun aber ist der Zweck, mit einer Person in Gemeinschaft der Freiheit zu stehen, nur unter der Bedingung erreichbar,

Digitized by Google

daß diese Person selbst sich das Gesetz gegeben habe, die Freiheit des anderen oder seine Urrechte zu respektieren. Auf mein Betragen gegen den, der dieses Gesetz sich nicht gegeben hat, ist es gar nicht anwendbar, denn der Zweck fällt hinweg, um desselben willen ich seine Urrechte respektieren sollte. Ohnerachtet daher ich mich überhaupt dem Gesetze unterworfen habe, bin ich doch, zufolge des Gesetzes selbst, nicht verbunden, die Freiheit dieser bestimmten Person zu respektieren. — Ich denke mich unter dem Gesetze, und auch nicht; ich denke mich darunter überhaupt: ich denke mich nicht darunter in diesem bestimmten Falle. Zufolge des ersteren handle ich rechtlich, unter dem Gebote des Gesetzes, und habe daher ein Recht: zufolge des letzteren darf ich seine Freiheit und Persönlichkeit angreifen, und mein Recht ist daher ein Zwangsrecht.

a) Weil das Gesetz bedingt ist, und nur als ein solches übernommen werden kann; darum kommt jeder Person das Recht zu, zu urteilen, ob der Fall der Anwendung desselben da sei, oder nicht. Dieses Urteilen ist hier, da es in Absicht auf das Rechtsgesetz geschieht, ein Richten. Jeder ist notwendig sein eigener Richter, und da, wo ein Zwangsrecht eintritt, ist der, der dieses Recht hat, zugleich der Richter des anderen, gegen den er es hat, denn das Zwangsrecht ist nur durch jene Rechtserkenntnis möglich. Außer dieser Bedingung aber ist ursprünglich keiner der Richter des anderen, noch kann er es sein. — Kein Zwangsrecht ohne ein Recht des Gerichts, ist das Resultat dieser Folgerung.

b) Es kommt darauf an, daß der, welcher zum Zwange berechtigt sein soll, unter das Gesetz,[1] und als ein solcher gedacht werde, der sich ihm unterworfen habe; dem wenigstens aus seinen Handlungen nicht dargetan werden kann, daß er demselben nicht gehorche. Außerdem könnte wohl Zwang und Kraft zum Zwange da sein, nimmermehr aber ein Recht dazu, als welches lediglich aus dem Gesetze fließet. — Ferner ist acht zu haben auf den Charakter des Zwangsrechts,

[1] selbst unter dem Gesetze stehe — (Margin. des Verf.)

Digitized by Google

daß es lediglich aus dem Stillschweigen des Gesetzes, aus seiner Nichtanwendbarkeit überhaupt auf diesen Fall, keineswegs aber etwa aus einem Gebote desselben herfließt. Darum gibt es nur ein Recht zu zwingen, dessen man sich bedienen darf, oder auch nicht, keineswegs aber eine Pflicht zum Zwange.

Es ist aus der Deduktion des Zwangsrechts, die soeben geliefert worden, klar, in welchem Falle dasselbe eintreten könne: nämlich dann, wenn eine Person die Urrechte des anderen verletzt. Nachdem daher im ersten Kapitel diese aufgestellt worden, so muß es klar sein, wenn sie verletzt sind. Dennoch ist es um der systematischen Übersicht willen nicht überflüssig, die Fälle, in denen das Zwangsrecht eintritt, einzeln aufzuzählen; und schärfer zu bestimmen: und dies wird im zweiten Kapitel der Rechtslehre geschehen.

III. Das Zwangsrecht überhaupt und jeder Fall des Zwangsrechts insbesondere hat seinen Grund; alles Begründete aber ist notwendig endlich, und geht nicht weiter, als sein Grund geht. Läßt sonach die Grenze der Anwendbarkeit des Grundes sich bestimmen, so läßt auch die Grenze des Begründeten sich angeben. Der Grund meines Zwangsrechts ist der, daß der andere dem Rechtsgesetze sich nicht unterwirft. Indem ich auf diesen Grund mich berufe, setze ich zugleich, daß ich kein Zwangsrecht haben würde, wenn er sich dem Gesetze unterwürfe, und, quantitativ ausgedrückt, daß ich nur insoweit ein solches Recht habe, als er sich dem Gesetze nicht unterwirft, und keines habe, inwiefern er sich demselben unterwirft. — Das Zwangsrecht hat seine Grenzen, die freiwillige Unterwerfung des anderen unter das Rechtsgesetz ist diese Grenze; jeder Zwang über diese Grenze hinaus ist widerrechtlich. Dieser allgemeine Satz ist sogleich einleuchtend. Es ist nur, da wir ein reelles und kein bloß formales Naturrecht lehren, die Frage, ob und wie diese Grenze in der Anwendung sich finden und bestimmen lasse. Ein Zwangsrecht tritt nicht ein, es sei denn ein Urrecht verletzt worden; dann aber tritt es sicher ein, und so ist das Recht überhaupt in jedem bestimmten Falle erweislich. Ferner ist sogleich klar, daß der, welcher die Gültigkeit des

Digitized by Google

Rechts will, jenen Angriff eines Urrechts nicht will, und, wenn er dennoch geschehen, ihn vernichtet und ungeschehen will. In dieser Rücksicht wäre denn auch seine Quantität jedesmal erweislich; es ließe sich für jeden Fall die Grenze des rechtlichen Zwanges bestimmen, er ginge bis zur völligen Genugtuung und Schadenersatz; so weit, bis beide Parteien in den Zustand zurückversetzt wären, in dem sie sich vor dem ungerechten Angriffe vorher befanden: und so wäre denn das Zwangsrecht der Qualität und Quantität nach, durch die erlittene Beleidigung, genau bestimmt, und von keiner weiteren Bedingung abhängig.

Aber — ein Umstand, den man in den neueren Behandlungen der Rechtslehre größtenteils übersehen hat — das Zwangsrecht gründet keineswegs sich lediglich darauf, daß der andere nur in dem gegenwärtigen bestimmten Falle das Gesetz nicht respektiert, sondern zuvörderst darauf, daß er dadurch kund tut, er habe jene Regel überhaupt sich nicht zum Gesetze gemacht. Eine ungerechte Handlung, selbst nach einer Reihe von rechtsgemäßen, beweist, daß die Regel des Rechtes jemandem nicht unverbrüchliches Gesetz sei, und daß er bisher die Ungerechtigkeiten etwa aus anderen Gründen unterlassen habe. Durch die Äußerung einer solchen Denkart nun wird es klar, daß kein freies Wesen sicher neben ihm bestehen könne; da Sicherheit lediglich auf ein Gesetz sich gründen kann, und nur dadurch möglich wird; und der Beleidigte wird sonach berechtigt zur völligen Vernichtung seiner Freiheit, zur völligen Aufhebung der Möglichkeit, mit ihm in der Sinnenwelt je wieder in Gemeinschaft zu kommen. Das Zwangsrecht ist insofern unendlich, und hat gar keine Grenze (ein Satz, den die Rechtslehrer bald einseitig behauptet, bald einseitig geleugnet haben), wenn nicht etwa der andere in seinem Herzen das Gesetz übernimmt, als ein solches, und sich ihm unterwirft. Sobald er es aber übernimmt, hört das Zwangsrecht auf, da die Fortdauer desselben sich lediglich auf die Fortdauer der Gesetzlosigkeit des anderen gründete; und jeder weitere Zwang ist von nun an widerrechtlich. In dieser Rücksicht ist die Grenze des Zwanges bedingt.

Digitized by Google

Wie soll nun die Bedingung, die herzliche Unterwerfung des anderen unter das Rechtsgesetz, gegeben werden?

Nicht durch sein Bezeugen der Reue, durch sein Versprechen der künftigen Besserung, durch freiwillige Unterwerfung unter die Gewalt, Anbietung des Ersatzes usf.; denn es ist kein Grund da, an seine Redlichkeit zu glauben. Es ist ebensowohl möglich, daß er nur durch seine gegenwärtige Schwäche zu diesem Betragen bewogen worden, und nur die Gelegenheit, den Angegriffenen zu überwältigen, sich nur besser ersehen wollen, als es möglich ist, daß er es redlich meine, und jetzt auf einmal eine Revolution in seiner Denkart vorgegangen sei. Auf das Ungewisse hin kann der Angegriffene nicht die Waffen niederlegen und seine ganze Sicherheit bloßstellen. Er wird den Zwang fortsetzen; aber da die Bedingung des Rechts problematisch ist, ist sein Recht dazu selbst nur problematisch.

Ebenso, der erste Angreifer, der sich etwa zum Schadenersatze, der durch das Rechtsgesetz unbedingt gefordert wird, erboten, wird und muß dem Angriffe auf ihn widerstehen, weil seine ganze Freiheit dabei gefährdet ist. Da es immer möglich ist, daß er von nun an freiwillig sich der Regel des Rechts, als einem Gesetze, unterwerfe, und nie wieder etwas ihm entgegen unternehmen werde, und in diesem Falle der fortgesetzte Zwang des anderen widerrechtlich sein würde, kann er wohl auch das Recht haben, zu widerstehen, und den anderen zu verfolgen, bis zur völligen Vernichtung seiner Freiheit: aber auch sein Recht ist nur problematisch.

Das über die Grenze des Zwangsrechts Entscheidende kann demnach nicht für den äußeren Gerichtshof zu Recht beständig gegeben werden, der Entscheidungsgrund beruht im Gewissen eines jeden. Es ist hier ein unauflöslicher Rechtsstreit, wie es scheint. Der Entscheidungsgrund könnte nur durch die ganze künftige Erfahrung gegeben werden.

Wenn nämlich der erste Angreifer, nachdem er wieder ganz frei ist, nie wieder etwas Widerrechtliches unternähme: und der Angegriffene nach erhaltener Genugtuung, gleichfalls mit völliger Freiheit, alles weiteren Zwanges sich enthielte: so wäre zu

Digitized by Google

glauben, daß der erstere sich dem Gesetze unterworfen, und der letztere bloß für sein Recht gestritten, also dasselbe nie übertreten hätte. Eine solche Erfahrung würde die gegenseitige Herstellung der Freiheit, das Ablassen vom Gebrauche physischer Gewalt von beiden Seiten, rechtsbeständig begründen.

Aber diese gegenseitige Herstellung der Freiheit — der Friede zwischen beiden ist nicht möglich, ohne daß jene Erfahrung vorhergegangen sei. Denn — laut obigem — kann keiner es wagen, sein errungenes Übergewicht aufzugeben im Glauben an die ihm mit Grund verdächtige Redlichkeit des anderen Teils. Das Begründete ist nicht möglich, ohne den Grund; und der Grund ist nicht möglich, ohne das Begründete. Wir sind daher in einem Zirkel befangen. — Wie in einem solchen Falle nach synthetischer Methode verfahren werden müsse, und was in gegenwärtiger Untersuchung das Resultat dieses Verfahrens sein werde, werden wir sogleich sehen. Vorher wollen wir genauer ansehen, was wir soeben gefunden.

Ein Zwangsrecht überhaupt, als allgemeiner Begriff, läßt sich aus dem Rechtsgesetze ohne Mühe ableiten; aber sowie die Anwendung dieses Rechts gezeigt werden soll, verwickelt man sich in einen unauflöslichen Widerspruch; weil der Entscheidungsgrund einer solchen Anwendung in der Sinnenwelt gar nicht gegeben werden kann, sondern in dem Gewissen eines jeden beruht. Das Zwangsrecht, als anwendbarer Begriff, steht mit sich selbst in offenbarem Widerspruche; indem nie zu entscheiden ist, ob in einem bestimmten Falle der Zwang rechtlich sei, oder nicht.

Es hängt davon, ob eine Ausübung des Zwangsrechts durch den Beleidigten selbst möglich sei, oder nicht, nichts Geringeres ab, als die Beantwortung der Frage: ob ein eigentliches Naturrecht möglich sei, inwiefern dadurch eine Wissenschaft des Rechtsverhältnisses zwischen Personen außer dem Staate und ohne positives Gesetz bezeichnet werden soll. Da die mehrsten Rechtslehrer sich begnügt, *formaliter* über den Rechtsbegriff zu philosophieren, und, wenn ihrem Begriffe nur die bloße Denk-

Digitized by Google

barkeit zukam, sich über die Anwendbarkeit desselben wenig bekümmert, kamen sie über die angezeigte Frage ganz leicht hinweg. Hier wird die erste Frage verneint, mithin auch die zweite: und um sich von der Evidenz dieser Lehre zu überzeugen, dazu gehört, daß man sich eine bestimmte Einsicht in die Unmöglichkeit der Ausübung des Zwangsrechts durch den Beleidigten selbst verschaffe, welche hier dargetan worden. Der aufgestellte Satz ist sonach von vorzüglicher Wichtigkeit für unsere ganze Rechtslehre.

Der Zirkel war der: die Möglichkeit des gegenseitigen Freilassens ist bedingt durch die ganze künftige Erfahrung; aber die Möglichkeit der künftigen Erfahrung ist bedingt durch das gegenseitige Freilassen. Nach der in der Wissenschaftslehre erwiesenen Methode werden, um den Widerspruch zu heben, die beiden Glieder synthetisch vereinigt. Gegenseitiges Freilassen und die ganze künftige Erfahrung müssen eins und ebendasselbe sein, oder, deutlicher, in der gegenseitigen Freilassung muß schon die ganze künftige Erfahrung, welche begehrt wird, liegen, und durch sie verbürgt werden.

Daß dieser Satz aufgestellt werden mußte, daran ist kein Zweifel; es ist nur die Frage, wie das in ihm Geforderte möglich sei.

Zuvörderst ist sogleich klar, daß zufolge dieser Forderung die ganze künftige Erfahrung, und zwar die begehrte Erfahrung der vollkommenen Sicherheit beider, in einem Momente, in dem der Freilassung, vergegenwärtigt werden soll, und zwar gültig für die äußere Überzeugung, da keiner die inneren Gesinnungen des anderen wissen kann. Beide müßten es sich daher unmöglich, physisch unmöglich machen, einander fernerhin anzugreifen, und zwar so, daß der andere Teil diese Unmöglichkeit einsehen, und davon überzeugt sein müsse. Die Sicherung für die Zukunft heißt Gewährleistung, Garantie.

Der obige Satz sagt demnach: sie müssen einander gegenseitig Sicherheit garantieren; außerdem könnten sie nicht länger

Digitized by Google

nebeneinander bestehen, sondern einer von beiden müßte notwendig zugrunde gerichtet werden.

Es fragt sich weiter, wie diese Garantie möglich sei. — Sie konnten darum die Waffen nicht niederlegen, weil keiner dem anderen trauen konnte. Sie müßten sie demnach, d. i. ihre ganze Macht, niederlegen in die Hände eines Dritten, dem beide trauen. Diesem Dritten müßten sie auftragen, denjenigen von beiden, der den anderen angreifen würde, sogleich zurückzudrängen. Er müßte dies vermögen, er müßte also übermächtig sein. Dieser Dritte würde sonach das Zwangsrecht für beide ausüben. — Soll er dies, so müssen ihm beide zugleich die Entscheidung ihrer gegenwärtigen Streitigkeit sowohl, als deren, die möglicherweise künftig zwischen ihnen entstehen könnten, d. h. sie müßten ihm ihr Recht des Gerichts übergeben. Sie müssen ihm dasselbe ohne Vorbehalt übergeben; es muß von ihm keine Appellation stattfinden. Denn wenn einer unter ihnen das Urteil ihres nunmehrigen gemeinschaftlichen Richters leiten könnte, so verschaffte er noch immerfort sich selbst Recht; aber der andere traut ihm nicht, kann demnach auf diese Bedingung den Vertrag nicht eingehen. Beide müssen also ihre physische Macht und ihr Rechtsurteil, d. i. alle ihre Rechte jenem Dritten unbedingt unterwerfen.

IV.

Thesis. Die Freiheit der Person ist nach dem Rechtsgesetze durch nichts beschränkt, als durch die Möglichkeit, daß andere neben ihr auch frei sein und Rechte haben können. Alles, was keines anderen Rechte kränkt, soll sie[1] nach dem Rechtsgesetze tun dürfen, denn darin eben besteht ihr Recht. Jeder hat das Recht, über diese Grenze seiner freien Handlungen selbst zu urteilen und dieselbe zu verteidigen.

Antithesis. Nach einer richtigen Folgerung aus demselben Rechtsgesetze muß jede Person ihre Macht und ihr Rechtsurteil gänzlich und ohne allen Vorbehalt veräußern, wenn je ein rechtlicher Zustand unter freien Wesen möglich sein

[1] die Person (Margin. des Verf.)

Digitized by Google

soll. Sie verliert dadurch das Recht, über den Umfang ihrer Rechte zu urteilen und sie zu verteidigen, völlig, wird abhängig von der Erkenntnis und dem guten Willen dessen, dem sie sich unterworfen hat, und hört demnach auf, frei zu sein.

Der letztere Satz widerspricht dem ersteren. Der erstere ist das Rechtsgesetz selbst; der zweite eine richtige Folgerung aus diesem Gesetze. Also steht das Rechtsgesetz in Widerspruch mit sich selbst. Dieser Widerspruch muß gehoben werden; der eigentliche Sitz desselben ist dieser: Ich kann unter dem Gebiete des Rechtsgesetzes von meiner Freiheit nichts weiter aufgeben, als erforderlich ist, damit die Rechte anderer, mit denen ich in der Sinnenwelt in Gemeinschaft komme, dabei bestehen können. Jetzt soll ich alle meine Rechte in das Ermessen und die Gewalt eines Fremden niederlegen. Dies ist unmöglich und widersprechend, wenn nicht bei dieser Unterwerfung und durch sie meine ganze Freiheit, so viel nach dem Rechtsgesetze, in der Verbindung, in welcher ich mich befinde, auf meinen Teil kommt, gesichert ist.

Ich kann mich vernünftigerweise nicht unterwerfen, und niemand hat nach dem Rechtsgesetze ein Recht, die Unterwerfung von mir zu fordern, außer unter dieser Bedingung. Ich muß daher selbst in eigener Person urteilen können, ob die genannte Bedingung statthabe. Meine Unterwerfung ist durch die Möglichkeit dieses Urteils bedingt, und unmöglich und widerrechtlich, wenn ein solches Urteil nicht gefällt wird. Vor allem also, ich muß mit vollkommener Freiheit mich unterwerfen.

Nach der Unterwerfung habe ich, wie ausdrücklich gesagt und erwiesen worden, kein weiteres Rechtsurteil über den Umfang meines Rechtes; mithin müßte das begehrte Urteil vor der Unterwerfung möglich sein, und wirklich gefällt werden.

Es soll das Urteil sein, daß im Zustande der Unterwerfung meiner rechtmäßigen Freiheit nie Abbruch geschehen wird, daß ich nie etwas von derselben werde aufopfern müssen, als dasjenige, was ich auch meinem eigenen Urteile nach, zufolge des

Digitized by Google

Rechtsgesetzes, hätte aufgeben müssen: die ganze künftige Erfahrung, im Zustande der Unterwerfung, soll demnach vor der Unterwerfung vorher vergegenwärtigt werden, d. h. es soll mir Garantie über meine vollkommene Sicherheit innerhalb der Grenzen meines Rechts geleistet werden.

Zuvörderst: was soll mir garantiert werden? — Vollkommene Sicherheit aller meiner Rechte, sowohl vor dem, dem ich mich unterworfen habe, als, durch seinen Schutz, vor allen Individuen, mit denen ich in Gemeinschaft kommen könnte. Ich soll bis zur Überzeugung einsehen können, daß alle möglichen künftigen Rechtsurteile, die in meinen Angelegenheiten gesprochen werden dürften, nur so ausfallen können, wie ich selbst, nach dem Rechtsgesetze, sie würde sprechen müssen. Es müssen daher Normen dieser künftigen Rechtsurteile meiner Prüfung vorgelegt werden, in welchen das Rechtsgesetz auf die möglichen Fälle, welche vorkommen können, angewendet sei. Solche Normen heißen positive Gesetze; das System derselben überhaupt, das (positive) Gesetz.

a) Alle positiven Gesetze stehen näher oder entfernter unter der Regel des Rechts. Es gibt in denselben keine Willkür, und kann keine geben. Sie müssen so sein, daß jeder Verständige und Unterrichtete dieselben Gesetze notwendig geben müßte.

b) Die Regel des Rechts überhaupt wird in ihnen auf die einzelnen Objekte, über welche jene Regel entscheidet, angewandt. Das positive Gesetz schwebt in der Mitte, zwischen dem Rechtsgesetze und dem Rechtsurteile. Im positiven Gesetze wird die Regel des Rechts auf bestimmte Objekte, im Rechtsurteile das positive Gesetz auf bestimmte Personen angewendet. — Der bürgerliche Richter hat nichts zu tun, als zu entscheiden, was geschehen sei, und das Gesetz anzuführen. Der Rechtsspruch muß schon im Gesetze enthalten sein, wenn die Gesetzgebung klar und vollständig ist, wie sie soll.

Der aufgestellte Widerspruch ist zum Teil gehoben. Wenn ich mich dem Gesetze, einem durch mich geprüften und gebilligten Gesetze unterwerfe, welche Prüfung erwiesenermaßen die ausschließende Bedingung der rechtlichen Möglichkeit meiner

Digitized by Google

Unterwerfung ist, so unterwerfe ich mich nicht der veränderlichen Willkür eines Menschen, sondern einem unabänderlichen festgesetzten Willen: und zwar, da das Gesetz so ist, daß ich selbst nach der Regel des Rechts es so geben müßte, meinem eigenen unveränderlichen Willen, den ich notwendig haben müßte, wenn ich gerecht bin, und also überhaupt Rechte haben soll: meinem Willen, der meine Rechtsfähigkeit überhaupt bedingt; denn habe ich einen anderen Willen, so wäre derselbe, da das Gesetz der allein gerechte Wille ist, ungerecht, und ich wäre demnach, da nur derjenige Recht hat, der selbst dem Rechtsgesetze sich unterwirft, völlig rechtlos. Weit entfernt demnach durch diese Unterwerfung meine Rechte zu verlieren, erhalte ich sie erst, indem ich erst durch sie äußere, daß ich die Bedingung, unter welcher allein jemand Rechte hat, erfülle. Obgleich ich unterworfen bin, bleibe ich immerfort nur meinem Willen unterworfen. Mein Recht des Gerichtes habe ich auf einmal für mein ganzes Leben und für alle möglichen Fälle wirklich ausgeübt; und nur die Sorge, meine Rechtssprüche durch meine eigene physische Macht auszuführen, ist mir abgenommen.

Resultat. Nur an den notwendigen und keiner Ausnahme fähigen Willen des Gesetzes kann man, vernünftigerweise, seine Macht und sein Rechtsurteil veräußern, keineswegs aber an einen freien und in seinen Entschließungen veränderlichen Willen eines Menschen. Nur das erste erfordert das Rechtsgesetz; nur dies ist Bedingung aller Rechte. Das letztere ist nicht geradezu gegen das Gesetz, weil das Recht nicht Pflicht ist, und man also seine Rechte gar wohl aufgeben darf; aber es folgt auch nicht aus dem Gesetze.

V. Der aufgezeigte Widerspruch ist zum Teil, aber auch nur zum Teil, gehoben. Dem sich Unterwerfenden sollte Garantie für die künftige Sicherheit aller seiner Rechte geleistet werden, durch das Gesetz. Aber was ist das Gesetz? Ein Begriff. Wie soll es denn ins Leben eingeführt, wie soll dieser bloße Begriff in der Sinnenwelt realisiert werden? — Wir zeigen die Frage noch von einer anderen Seite.

Jemandem die Gewähr leisten für die Sicherheit seiner

Digitized by Google

Rechte, heißt: es sich unmöglich machen, dieselben anzugreifen, so daß er von dieser Unmöglichkeit überzeugt sein müsse. Nun soll bei der Unterwerfung dem Unterworfenen nicht nur die Sicherheit vor dem, welchem er sich unterworfen hat, sondern Sicherheit vor allen Personen, mit denen er jemals in Gemeinschaft kommen kann, garantiert werden; es soll also überhaupt unmöglich sein, daß seine Rechte verletzt werden, und er soll von dieser gänzlichen Unmöglichkeit vor der Unterwerfung vorher sich überzeugen können. Nun ist diese Unmöglichkeit allerdings im Willen des Gesetzes enthalten; aber es ist die weit höhere Frage: wie soll ihm denn nun wieder die Garantie geleistet werden, daß das Gesetz, und nur das Gesetz herrschen werde?

Er soll vor dem Gesetze selbst sicher sein; es muß daher nie die Macht desselben gegen ihn gewendet werden, als in den durch das Gesetz vorausbestimmten Fällen. Er soll durch das Gesetz vor allen anderen sicher sein: dasselbe muß also stets handeln, wo es zu handeln hat. Es muß nie ruhen, wo es geweckt wird.

Kurz: Das Gesetz muß eine Macht sein: der Begriff des Gesetzes, aus dem letzten Teile unserer Untersuchung, und der der Übermacht, aus dem nächst vorhergegangenen, müssen synthetisch vereinigt werden. Das Gesetz selbst muß die Obergewalt, die Obergewalt muß das Gesetz sein, beide eins und ebendasselbe: und ich muß bei meiner Unterwerfung mich überzeugen können, daß es so ist; daß es völlig unmöglich sei, daß je eine Gewalt, außer der des Gesetzes, sich gegen mich richte.

Unsere Aufgabe ist genau bestimmt. Es ist die Frage zu beantworten: Wie wird das Gesetz eine Macht? Die Macht, die wir suchen, liegt nicht unmittelbar in der Natur, es ist keine mechanische Macht, wie sich dies oben gezeigt hat, und die Menschen haben allerdings die physische Kraft, Ungerechtigkeiten auszuüben. Die zu suchende Macht müßte demnach eine solche sein, die von einem Willen abhängt. Nun aber soll dieser Wille nicht frei, sondern notwendig und unabänderlich durch das Gesetz bestimmt sein. Einen solchen Willen, als

Digitized by Google

Willen eines Individuums, kann es nicht geben, so daß jeder andere auf die Rechtmäßigkeit desselben sich immer sicher verlassen könnte. Es müßte daher etwa sich so verhalten, daß der zu suchende Wille nur da Macht hätte, wo er das Gesetz wollte, und keine hätte, wo er es nicht wollte: und so ist unsere Aufgabe näher bestimmt die: einen Willen zu finden, der nur dann, dann aber auch unfehlbar, eine Macht ist, wenn er das Gesetz will.

Eine Übermacht über ein freies Wesen könnte nur dadurch entstehen, daß mehrere freie Wesen sich vereinigten; denn es gibt in der Sinnenwelt nichts, das mächtiger sei, als ein freies Wesen (eben darum, weil es frei ist, und seiner Kraft mit Besonnenheit eine zweckmäßige Richtung geben kann); und nichts, das mächtiger sei, als der einzelne, außer mehrere. Ihre Stärke würde demnach lediglich in ihrer Vereinigung bestehen. Nun soll ihre Macht davon abhängen, daß sie das Gesetz, oder das Recht wollen. Ihre Vereinigung demnach, worauf ihre Macht beruht, müßte davon abhängen: das einzige Band dieser Vereinigung müßte das Wollen des Rechts sein. Sobald sie das Unrecht wollten, müßte ihr Bund, und mit ihm ihre ganze Macht sich auflösen.

Das nun, daß durch das Wollen des Unrechts die Übereinstimmung unterbrochen wird, ist bei bei jeder Vereinigung freier Wesen notwendig der Fall. Eine Anzahl freier Wesen vereinigen sich, heißt: sie wollen miteinander leben. Aber sie können gar nicht beieinander bestehen, wenn nicht jeder seine Freiheit durch die Freiheit aller übrigen beschränkt. Wenn eine Million Menschen beisammen sind, so mag wohl jeder einzelne für sich selbst so viel Freiheit wollen, als nur immer möglich ist. Aber man vereinige den Willen aller in Einen Begriff, als Einen Willen, so teilt derselbe die Summe der möglichen Freiheit zu gleichen Teilen; er geht darauf, daß alle miteinander frei seien, daß daher die Freiheit eines jeden beschränkt sei durch die Freiheit aller übrigen.*) Das Einzigmögliche

*) Rousseaus *volonté générale*, deren Unterschied von der *volonté de tous* keineswegs so gar unbegreiflich ist. Alle einzelnen wollen, jeder soviel als

Digitized by Google

daher, worüber ihr Wille sich vereinigt, ist das Recht: und da hier eine bestimmte Anzahl Menschen von bestimmten Neigungen, Beschäftigungen usf. beieinander sind, das Recht in Anwendung auf sie, d. h. ihr positives Gesetz. So gewiß sie alle einig sind, so gewiß wollen sie das Gesetz. Wenn auch nur Einer unterdrückt werden soll, so gibt dieser Eine seinen Willen gewiß nicht darein, und es sind nicht mehr alle einig.

Das, worüber sie übereinstimmen, ist ihr positives, die Grenzen der Rechte und Freiheiten eines jeden einzelnen unter diesen Umständen bestimmendes Gesetz, wurde behauptet. Den Willen dieses Gesetzes müssen sie nun nicht eben ausdrücklich äußern, noch ist es nötig, etwa die Stimmen darüber zu sammeln, wodurch man denselben sehr unrein erhalten würde. Jeder, der ihre Anzahl, ihre Beschäftigungen, ihre ganze Lage kennt, kann ihnen sagen, worüber alle einstimmen. Ihr Gesetz ist ihnen durch die Rechtsregel und durch ihre bestimmte physische Lage gegeben, wie durch die zwei Faktoren das Produkt gegeben ist; jeder Verständige kann dasselbe suchen. Der Inhalt des Gesetzes hängt schlechterdings nicht ab von der Willkür, und der geringste Einfluß derselben darauf macht es ungerecht, und trägt in die Verbindung den Samen der Zwietracht und den Grund ihrer künftigen Auflösung. Die Form des Gesetzes, seine verbindende Kraft aber erhält es nur durch die Einwilligung der einzelnen, mit dieser bestimmten Volksmenge sich zu einem gemeinen Wesen zu vereinigen. Also — nur über Recht und Gesetz sind alle einig; und wer mit allen

---

möglich, für sich behalten, und allen übrigen so wenig als möglich lassen; aber eben darum, weil dieser ihr Wille unter sich streitig ist, hebt das Widerstreitende sich gegenseitig auf, und das, was als letztes Resultat bleibt, ist, daß jeder haben solle, was ihm zukommt. Wenn zwei Leute im Handel miteinander begriffen sind, so mag man immer annehmen, daß jeder den anderen bevorteilen wolle; da aber keiner von beiden der Bevorteilte sein will, so vernichtet sich dieser Teil ihres Willens gegenseitig und ihr gemeinsamer Wille ist der, daß jeder erhalte, was Recht ist.

Digitized by Google

einig ist, der will notwendig Recht und Gesetz. In einer solchen Verbindung sind nicht zwei Individuen anzutreffen, von denen der eine etwas anderes wollte, als der andere. Sobald aber zwei Individuen in ihrem Wollen uneinig sind, ist wenigstens einer von ihnen auch mit allen übrigen nicht einig, sein Wille ist ein individueller, und eben darum ein ungerechter Wille. Ist der Wille des anderen, mit dem er in Rechtsstreit geraten, übereinstimmend mit dem Willen der Gemeine, so hat dieser notwendig recht.

Es ist keine Frage, ob in einer solchen Verbindung der gerechte Wille, wenn er sich in Handlung setzte, nicht stets übermächtig sein würde über den ungerechten Willen, da der letztere stets nur der Wille eines einzelnen, der erste aber der Wille der Gemeine ist.

Es ist nur die Frage, wie es einzurichten sei, daß dieser Wille der Gemeine stets tätig sei und wirke, wo er zu wirken und einen individuellen Willen zu unterdrücken hat; daß es sich sonach mit den physischen Kräften der einzelnen gerade so verhalte, wie es sich mit dem Willen der einzelnen bei Vereinigung derselben im Begriffe verhält, daß die einzelnen Kräfte gerade so mit der Kraft der Gemeine in Eine verschlungen werden, wie, bei der synthetischen Vereinigung des Willens aller zu Einem Begriffe, der einzelne Wille mit dem Willen der Gemeine in Einen Willen verschlungen wird. Dies muß notwendig und nach einer strengen Regel erfolgen, denn es soll ja jedem, der sich unterwirft, die ihn völlig überzeugende Garantie gegeben werden; die absolute Unmöglichkeit soll ihm dargetan werden, daß in der Verbindung irgendeine andere Macht gegen ihn tätig sein werde, als die des Gesetzes, und daß jede andere durch das Gesetz sogleich werde zurückgedrängt werden — daß gar nicht etwa vom Zufalle, vom guten Willen eines anderen usf. abhänge, sondern daß aus der Organisation des Ganzen erfolge, daß das Gesetz allemal sicher in Ausübung kommen müsse.

Die stärkste und einzig hinreichende Garantie, die jeder einzelne mit Recht fordern kann, ist die, daß die Existenz

Digitized by Google

der Gesellschaft selbst an die Wirksamkeit des Gesetzes gebunden sei.

So ist es im allgemeinen schon der Natur der Sache nach. Wenn die Ungerechtigkeit allgemein würde, so müßte die Gesellschaft sich notwendig auflösen, und dadurch zugrunde gehen. Aber hier und da und dort einmal eine Strenge über die Schranken des Gesetzes hinaus, oder eine Untätigkeit des Gesetzes, trennt nicht notwendig die Verbindung. Dies wäre nun für den einzelnen eine schlechte Garantie, daß zwar ihm für seine Person, und so auch anderen Individuen wohl Gewalt geschehen könne, daß aber nie allen zugleich Unrecht geschehen werde.

Das Verhältnis müßte daher so sein, daß aus jeder noch so geringfügig scheinenden Ungerechtigkeit gegen den einzelnen notwendig Ungerechtigkeit gegen alle erfolgte. Wie ist dies einzurichten? Das Gesetz soll notwendig Tat sein. Es wird ganz gewiß immer Tat sein, wenn umgekehrt die Tat Gesetz ist, d. i. wenn alles, was in der Verbindung einmal, und von einem geschehen darf, bloß dadurch, daß es von diesem dieses einemal geschieht, gesetzlich wird und von allen geschehen darf, welche Lust dazu haben; wenn jede Handlung eines jeden ein allgemeingültiges Gesetz wirklich gibt. In einer solchen Verbindung trifft jede Ungerechtigkeit notwendig alle; jede Vergehung ist ein öffentliches Unglück; was mir widerfahren durfte, darf von nun an jedem einzelnen in der ganzen Gemeinde widerfahren, und wenn nur noch einer sicher sein soll, so muß es die erste Angelegenheit aller sein, mich zu schützen, mir zu meinem Rechte zu verhelfen, und das Unrecht zu bestrafen. Es ist klar, daß diese Garantie hinreichend ist: daß, bei einer solchen Einrichtung, das Gesetz stets wirken, aber auch nie seine Grenze überschreiten wird, weil das Überschreiten derselben ja auch gesetzlich für alle würde.

Es ist klar, daß derjenige, der in eine solche Verbindung tritt, seine Freiheit erhält, ob er sie gleich aufgibt, und dadurch sie erhält, daß er sie aufgibt, daß durch ihren Begriff

Digitized by Google

alle Widersprüche gelöst, und durch ihre Realisation die Herrschaft des Rechts realisiert werde; daß jeder, der die Herrschaft des Rechts wolle, eine solche Verbindung notwendig wollen müsse; — daß daher durch den Begriff derselben der Umkreis unserer Untersuchung geschlossen sei. Die nähere Analyse dieses Begriffs wird im dritten Kapitel unserer Rechtslehre vom gemeinen Wesen vorgetragen werden.

Digitized by Google

Erstes Kapitel der Rechtslehre.

Deduktion des Urrechts.

§ 9. Auf welche Weise ein Urrecht sich denken lasse?

Von Rechten kann geredet werden nur unter der Bedingung, daß eine Person, als Person, d. h. als Individuum gedacht, demnach auf andere Individuen bezogen werde, daß zwischen ihr und jenen, wenn auch nicht eine wirkliche Gesellschaft gesetzt, dennoch eine mögliche eingebildet werde. Das, was zunächst und für die bloß spekulative Untersuchung Bedingungen der Persönlichkeit sind, wird zu Rechten lediglich dadurch, daß andere Wesen gedacht werden, die nach dem Rechtsgesetze dieselben nicht verletzen dürfen. Nun können freie Wesen gar nicht zusammen gedacht werden, ohne daß ihre Rechte einander gegenseitig einschränken, demnach, ohne daß der Umfang der Urrechte sich in den der Rechte in einem gemeinen Wesen verwandle. Es wäre mithin gar nicht möglich über die Rechte als Urrechte, d. h. ohne Rücksicht auf die durch die Rechte anderer nötigen Beschränkungen, zu reflektieren. Dennoch muß eine solche Untersuchung der Untersuchung der Rechte in einem gemeinen Wesen vorausgehen, und sie begründen. Es muß sonach von jener Beschränkung abstrahiert werden, wozu denn auch die freie Spekulation sich

Digitized by Google

so leicht bequemt, daß sie diese Abstraktion sogar unwillkürlich macht, und nur erinnert werden muß, daß sie dieselbe gemacht hat. Von seiten der Möglichkeit ist daher keine Schwierigkeit.

Nur ist zu erinnern und wohl einzuschärfen, daß diese Abstraktion gemacht worden, daß mithin der dadurch hervorgebrachte Begriff zwar ideale Möglichkeit (für das Denken), aber keine reelle Bedeutung hat. Vernachlässigt man diese Bemerkung, so erhält man eine lediglich formale Rechtslehre. — Es gibt keinen Stand der Urrechte und keine Urrechte des Menschen. Wirklich hat er nur in der Gemeinschaft mit anderen Rechte, wie er denn, nach den obigen höheren Prinzipien, überhaupt nur in der Gemeinschaft mit anderen gedacht werden kann. Ein Urrecht ist daher eine bloße Fiktion, aber sie muß, zum Behuf der Wissenschaft, notwendig gemacht werden. Ferner ist klar, und hier nochmals zu erinnern, ohnerachtet es schon oftmals eingeschärft worden, daß nur insofern die Bedingungen der Persönlichkeit als Rechte zu denken sind, inwiefern sie in der Sinnenwelt erscheinen, und durch andere freie Wesen, als Kräfte in der Sinnenwelt, gestört werden könnten; daß es daher z. B. allerdings ein Recht der sinnlichen Selbsterhaltung, der Erhaltung meines Leibes, als eines solchen, keineswegs aber ein Recht frei zu denken oder zu wollen geben könne; daß man allerdings ein Zwangsrecht gegen denjenigen hat, der uns an unserem Leibe angreift, keineswegs aber gegen den, der uns etwa in den uns beruhigenden Überzeugungen stört, oder durch sein unmoralisches Betragen uns ein Ärgernis gibt.

§ 10. Definition des Urrechts.

Jeder beschränke seine Freiheit, den Umfang seiner freien Handlungen, durch den Begriff der Freiheit des anderen (sodaß auch der andere, als überhaupt frei, dabei bestehen könne), ist der Grundsatz aller Rechtsbeurteilung. Der Begriff der Freiheit in der letzteren Stelle, der, wie schon oben erinnert worden, nur formale Bedeutung hat, gibt den Begriff

Digitized by Google

des Urrechts, desjenigen Rechts, das jeder Person, als einer solchen, absolut zukommen soll. Wir erörtern ihn jetzt genauer.

Dieser Begriff ist der Qualität nach ein Begriff von dem Vermögen, absolut erste Ursache zu sein; der Quantität nach hat das darunter Begriffene gar keine Grenzen, sondern ist seiner Natur nach unendlich, weil die Rede nur überhaupt davon ist, daß die Person frei sein solle, nicht aber, inwieweit sie frei sein solle. Die Quantität widerstreitet diesem Begriffe, so wie er hier als ein bloß formaler aufgestellt ist. Der Relation nach ist von der Freiheit der Person nur insofern die Rede, inwiefern nach dem Rechtsgesetze der Umfang der freien Handlungen anderer dadurch beschränkt werden soll, weil diese die geforderte formale Freiheit unmöglich machen könnten; und hierdurch wird die Quantität der Untersuchung bestimmt. Es ist nur von einer Kausalität in der Sinnenwelt die Rede, als in welcher allein die Freiheit durch die Freiheit eingeschränkt werden kann. Endlich der Modalität nach hat dieser Begriff apodiktische Gültigkeit. Jede Person soll schlechthin frei sein.

Das Urrecht ist daher das absolute Recht der Person, in der Sinnenwelt nur Ursache zu sein (schlechthin nie Bewirktes).

§ 11. Analyse des Urrechts.

Im Begriffe einer Wirkung, und zwar einer absoluten Wirkung, liegt folgendes beides: 1. daß die Qualität und Quantität des Tuns durch die Ursache selbst vollkommen bestimmt sei; 2. daß aus dem Gesetztsein des ersteren die Qualität und Quantität des Leidens im Objekte der Wirkung unmittelbar folge; sodaß man von jedem auf jedes andere übergehen, durch eins unmittelbar das andere bestimmen könne, notwendig beide kenne, sobald man eins kennt.

Inwiefern die Person der absolute und letzte Grund des Begriffes ihrer Wirksamkeit, ihres Zweckbegriffes ist, liegt die darin sich äußernde Freiheit außer den Grenzen der gegenwärtigen Untersuchung, denn sie tritt nie ein in die Sinnenwelt, und kann in ihr nicht gehemmt werden. Der Wille der Person tritt auf das Gebiet der Sinnenwelt lediglich, inwiefern er in

Digitized by Google

der Bestimmung des Leibes ausgedrückt ist. Auf diesem Gebiete ist daher der Leib eines freien Wesens anzusehen, als selbst der letzte Grund seiner Bestimmung, und das freie Wesen, als Erscheinung, ist identisch mit seinem Leibe. (Dieser ist Repräsentant des Ich in der Sinnenwelt: und, wo nur auf die Sinnenwelt gesehen wird, selbst das Ich.) — So urteilen wir im gemeinen Leben immerfort. Ich war nicht da. Er hat mich gesehen. Er ist geboren, gestorben, begraben usf.

Daher

I. Der Leib, als Person betrachtet, muß absolute und letzte Ursache seiner Bestimmung zur Wirksamkeit sein. In welche Grenzen und unter welche Gesetze der Leib durch seine eigene Organisation eingeschlossen sein möge, tut hier nichts zur Sache, und kommt nicht mit in Rechnung. Was ihm nicht ursprünglich zukommt, das ist er nicht. Nur — alles, was in ihm physisch möglich ist, muß in ihm wirklich gemacht werden dürfen, wenn die Person will, und nur wenn sie will. Er muß durch eine äußere Ursache weder in Bewegung gesetzt, noch in seiner Bewegung gehemmt; es muß überhaupt gar nicht unmittelbar auf ihn gewirkt werden.

II. Aus seiner Bewegung muß die dadurch mögliche Wirkung in der Sinnenwelt unfehlbar erfolgen. Nicht eben die dabei gedachte und beabsichtigte. Denn wenn jemand die Natur der Dinge nicht wohl gekannt, seine tätige Kraft gegen ihr Vermögen der Trägheit nicht richtig genug berechnet hat, und darum etwas gegen seine Absicht erfolgt, so ist die Schuld sein eigen, und er hat über keinen außer sich zu klagen. Aber die Sinnenwelt muß nur nicht durch eine fremde, außer ihr liegende freie Kraft, seiner Einwirkung zuwider bestimmt werden, denn dadurch hörte er auf, freie Ursache zu sein.

III. Nun aber folgt ja die zweckmäßige Bestimmung des Leibes, um auf eine Sache zu wirken, erst auf die Erkenntnis, und aus der Erkenntnis der Sache, auf welche gewirkt werden soll; und das freie Wesen ist sonach zuletzt doch abhängig. Nun ist dies im ganzen schon vorlängst zugestanden, und von der gegenwärtigen Untersuchung ausgeschlossen. Wirksamkeit und bestimmte Erkenntnis bedingen einander wechselseitig, und

Digitized by Google

füllen dieselbe Sphäre aus, wie oben erwiesen und erklärt worden. Über das Gegebensein des Objekts hinaus kann man gar nicht wirken wollen; dies widerspricht dem Wesen der Vernunft: nur innerhalb der Sphäre desselben ist die Person frei.

Um dies näher zu bestimmen: es ist in dem Umfange des Gegebenen, und unter der Bedingung, daß etwas gegeben sei, frei, dasselbe zu lassen, wie es ist, oder es anders zu machen, und es so zu machen, wie es nach seinem Zweckbegriffe sein soll. Es ist frei, das mannigfaltige ihm Gegebene wechselseitig aufeinander zu beziehen, durcheinander zu bestimmen, aneinander zu passen, und zu einem ihm zweckmäßigen Ganzen zusammenzufügen. Fehlt eines dieser Stücke, so ist es nicht frei, und nicht lediglich von seinem Willen abhängig.

Hierzu wird nun erfordert, daß alles so bleibe, wie es durch das freie Wesen einmal erkannt und in seinem Begriffe gesetzt worden ist; es sei nun durch dasselbe besonders modifiziert, oder nicht modifiziert. Das Nichtmodifizierte wird, wenn es nur durch das Vernunftwesen gedacht, und mit seiner Welt zusammengereiht worden ist, gerade dadurch, daß es nicht modifiziert worden ist, ein Modifiziertes. Die Person hat es zufolge ihres Zweckbegriffes von dem Ganzen, zu welchem dieses bestimmte Ding passen soll, nicht modifiziert, weil es nur in dieser seiner natürlichen Gestalt dazu paßt, und würde es modifiziert haben, wenn es dazu nicht gepaßt hätte; oder es hat seinen Zweck nach dieser Beschaffenheit des Dinges modifiziert. Seine Enthaltung von einer gewissen Tätigkeit war selbst Tätigkeit, eine zweckmäßige Tätigkeit, mithin eine Modifikation, wenngleich nicht dieses bestimmten Dinges, doch des Ganzen, zu welchem dieses Ding passen sollte.

Nun kann die Natur an sich, die unter mechanischen Gesetzen steht, sich nicht eigentlich verändern. Alle Veränderung widerstreitet ihrem Begriffe. Das, was uns Veränderung der Natur durch sich selbst scheint, geschieht nach jenen unabänderlichen Gesetzen, und wäre für uns gar keine Veränderung, sondern etwas Dauerndes, wenn wir jene Gesetze genug kennten. Wird nach ihnen etwas in unserer auf unsere Zwecke berech-

Digitized by Google

neten Welt verändert, so ist das unsere eigene Schuld. Entweder, wir hätten auf die Fortdauer desselben nicht rechnen sollen, wenn die Gesetze, nach denen die Veränderung geschieht, uns zu übermächtig sind, oder wir hätten ihrer Wirkung durch Kunst und Geschicklichkeit zuvorkommen sollen, wenn sie nicht übermächtig sind. Nur andere freie Wesen könnten eine unvorherzusehende und nicht zu verhindernde Veränderung in unserer Welt, d. i. in dem System desjenigen, was wir erkannt und auf unsere Zwecke bezogen haben, hervorbringen; dann aber würde unsere freie Wirksamkeit gestört. — Die Person hat das Recht zu fordern, daß in dem ganzen Bezirk der ihr bekannten Welt alles bleibe, wie sie dasselbe erkannt hat, weil sie sich in ihrer Wirksamkeit nach ihrer Erkenntnis richtet, und sogleich desorientiert und in dem Laufe ihrer Kausalität aufgehalten wird, oder ganz andere Resultate, als die beabsichtigten, erfolgen sieht, sobald eine Veränderung darin vorfällt.

(Es liegt hier der Grund alles Eigentumsrechts. Der mir bekannte und meinen Zwecken, sei es auch nur in Gedanken, unterworfene Teil der Sinnenwelt ist ursprünglich, keineswegs in der Gesellschaft, als in welcher Rücksicht sich wohl noch nähere Bestimmungen finden dürften, mein Eigentum. Niemand kann auf denselben einfließen, ohne die Freiheit meiner Wirksamkeit zu hemmen.*

Es ist sonach hier der alte Streit gehoben, ob das Eigentumsrecht an einem Dinge lediglich durch die Formation desselben, oder ob es schon durch den Willen, dasselbe zu besitzen, begründet werde. Er ist gehoben durch die synthetische

* Z. B. Man denke sich den isolierten Bewohner einer wüsten Insel, der sich von der Jagd in den Wäldern derselben nährt. Er hat die Wälder wachsen lassen, wie sie wollten; aber er kennt sie und alle Bequemlichkeiten derselben für seine Jagd. Man kann die Bäume in seinen Wäldern nicht versetzen, oder sie niederwerfen, ohne ihm seine ganze erworbene Kenntnis unnütz zu machen und zu rauben, ohne seinen Lauf in Verfolgung des Wildes aufzuhalten, und also die Erwerbung seines Unterhaltes ihm zu erschweren oder unmöglich zu machen, mithin, ohne die Freiheit seiner Wirksamkeit zu stören.

Digitized by Google

Vereinigung beider Meinungen, wie es in einem streng nach synthetischer Methode verfahrenden Systeme nicht anders kommen konnte; dadurch, daß gezeigt wird, die bloße Unterordnung unter unsere Zwecke, ohne alle eigentliche Formation, sei doch immer eine Formation, weil sie eine freie Enthaltung von einer möglichen Tätigkeit, zufolge eines Zweckes, voraussetzt; und die Formation, wird sich weiter unten zeigen, gibt ein Eigentumsrecht lediglich, inwiefern dadurch etwas unseren Zwecken unterworfen wird, und unterworfen bleibt. Der letzte Grund des Eigentums an ein Ding ist sonach die Unterwerfung desselben unter unsere Zwecke.)

IV. Die Person will, daß ihre Tätigkeit in der Sinnenwelt Ursache werde, heißt: sie will, daß eine ihrem Begriffe vom Zwecke ihrer Tätigkeit entsprechende Wahrnehmung gegeben werde, und zwar, wie sich versteht, und oben deutlicher in das Licht gesetzt worden ist, in einem zukünftigen, dem Momente des Willens überhaupt (nicht gerade unmittelbar) folgenden Momente.

Es ist schon erinnert, daß, wenn dies überhaupt möglich sein soll, die Sachen in der Zukunft, d. i. nach der entweder tätigen Einwirkung der Person, oder nach der zweckmäßigen Unterlassung einer Tätigkeit, ungestört und ihrem natürlichen Gange überlassen bleiben müssen, und daß die Person durch jenen Willen unmittelbar auch das letztere will. Davon aber wird hier abstrahiert.

Aber es ist ferner klar, daß sie dann auch, um wahrnehmen zu können, und auf eine schon jetzt gedachte Weise, nach einer ihr schon jetzt bekannten Regel wahrnehmen zu können, die Fortdauer des gegenwärtigen Verhältnisses der Teile ihres Leibes zueinander, d. i. ihres Leibes selbst, und die Fortdauer des gegenwärtigen Verhältnisses desselben zum Wollenden und Erkennenden notwendig wollen müsse; bestimmter, daß sie wollen müsse, daß für sie ein zukünftiger Zustand sei, und daß derselbe aus ihrem gegenwärtigen, nach der ihr bekannten Regel, auf welche sie in ihrer Wirksamkeit Rücksicht genommen, erfolge. — Demnach durch den Willen, und lediglich durch ihn, wird in dem gegenwärtigen Momente die Zukunft umfaßt; durch

Digitized by Google

ihn ist der Begriff einer Zukunft überhaupt, als einer solchen, erst möglich; durch ihn wird sie nicht nur umfaßt, sondern auch bestimmt; es soll eine solche Zukunft sein, und damit sie eine solche sein könne, soll ich ein solcher sein. Soll aber ich ein solcher sein, so muß ich überhaupt sein sollen.

(Es wird hier aus dem Wollen einer bestimmten Art der Existenz in der Zukunft, das Wollen einer Zukunft überhaupt, der Wunsch unserer eigenen Fortdauer, gefolgert; es wird behauptet, wir wollen — ursprünglich nach den Gesetzen der Vernunft, die hier denn auch mechanisch über uns herrschen, — fortdauern, nicht um der Fortdauer an sich, sondern um eines bestimmten Zustandes in der Fortdauer willen; wir betrachten die Fortdauer gar nicht als absoluten Zweck, sondern als Mittel zu irgendeinem Zwecke. Das wird durch die Erfahrung offenbar bestätigt. Alle Menschen wünschen das Leben jedesmal, um irgend etwas, die edleren noch zu tun, die weniger edlen noch zu genießen.)

Die Person will das Angezeigte, so gewiß sie überhaupt will, irgend etwas will, was es auch sein möge. Dieses bestimmte Wollen ist sonach Bedingung alles Wollens; die Realisierung desselben, d. i. die Erhaltung unseres gegenwärtigen Leibes, welches auf dem Gebiete des Naturrechts soviel heißt, als die Selbsterhaltung, ist Bedingung alles anderen Handelns und aller Äußerung der Freiheit.

V. Alles jetzt Deduzierte zusammengefaßt, fordert die Person durch ihr Urrecht eine fortdauernde Wechselwirkung zwischem ihrem Leibe und der Sinnenwelt, bestimmt und bestimmbar, lediglich durch ihren frei entworfenen Begriff von derselben. Der aufgestellte Begriff einer absoluten Kausalität in der Sinnenwelt, und da dieser Begriff dem des Urrechts gleich war, der Begriff des Urrechts selbst, ist vollkommen erschöpft, und es kann in ihn nichts weiter gehören.

Das Urrecht ist sonach ein absolutes und geschlossenes Ganzes; jede teilweise Verletzung desselben betrifft das Ganze, und fließt ein auf das Ganze. Wird nun ja eine Einteilung in diesem Begriffe beliebt, so könnte es keine andere sein, als

Digitized by Google

die, welche im Begriffe der Kausalität selbst liegt, und welche wir schon oben aufgestellt haben. Es läge sonach im Urrechte

1. das Recht auf die Fortdauer der absoluten Freiheit und Unantastbarkeit des Leibes (d. i., daß auf ihn unmittelbar gar nicht eingewirkt würde),

2. das Recht auf die Fortdauer unseres freien Einflusses in die gesamte Sinnenwelt.

Ein besonderes Recht der Selbsterhaltung gibt es nicht; denn daß der Gebrauch des Körpers als eines Werkzeuges, oder der Sachen als Mittel in einem gewissen Falle, unmittelbar die Sicherung der Fortdauer unseres Leibes, als eines solchen, zum Zwecke haben, ist zufällig. Auch wenn wir einen geringeren Zweck hätten, dürfte man unsere Freiheit nicht stören, denn man darf sie überhaupt nicht stören.

Aber daß unser gesamtes Urrecht nicht bloß für den gegenwärtigen Augenblick gelte, sondern daß es so weit in die Zukunft hinausgehe, als wir dieselbe nur umfassen können, mit unserem Geiste, und in unseren Planen; daß daher in ihm das Recht, unsere gesamten Rechte für alle Zukunft zu sichern, unmittelbar und natürlich liege, ist nicht aus der Acht zu lassen.

Das Urrecht läuft in sich selbst zurück, wird ein sich selbst berechtigendes, sich selbst als Recht konstituierendes, d. i. ein absolutes Recht und hierin liegt denn der Beweis, daß der Umkreis unserer Untersuchung über dasselbe vollendet ist, da eine vollständige Synthesis zum Vorschein kommt. Ich habe das Recht, die Ausübung meiner Rechte auf alle Zukunft hinaus, soweit ich mich setze, zu wollen, weil ich diese Rechte habe: und ich habe diese Rechte, weil ich das Recht habe, sie zu wollen. Das Recht, freie Ursache zu sein und der Begriff eines absoluten Willens sind dasselbe. Wer die Freiheit des Willens leugnet, der muß konsequenterweise auch die Realität des Rechtsbegriffs leugnen, wie es z. B. bei Spinoza der Fall ist, bei welchem das Recht bloß das Vermögen des bestimmten durch das All beschränkten Individuums bedeutet.

Digitized by Google

§ 12. Übergang zur Untersuchung des Zwangsrechts durch die Idee eines Gleichgewichts des Rechts.

Ein Zwangsrecht soll, nach dem Obigen, begründet werden durch eine Verletzung des Urrechts, d. h. dadurch, daß ein freies Wesen den Umfang seiner freien Handlungen so weit ausdehnt, daß dadurch eines anderen freien Wesens Rechte verletzt werden. Nun aber ist ja der Verletzende auch frei, und hat ein Recht frei zu sein. Es kommt ihm zu das Urrecht, und das ist ja aufgestelltermaßen unendlich. Doch soll es möglich sein, daß er durch den freien Gebrauch desselben eines anderen Rechte verletze. Das Urrecht muß daher doch eine durch das Rechtsgesetz bestimmte Quantität haben, wenn durch den Gebrauch desselben die Verletzung eines Rechts möglich sein soll; und die Beantwortung der Frage: in welchem Falle ist ein Recht verletzt und tritt dieser Verletzung zufolge ein Zwangsrecht ein, hängt ab von der Beantwortung einer anderen: welche Quantität der Freiheit ist jedem durch das Rechtsgesetz bestimmt?

Deutlicher: wenn irgendein Gebrauch der Freiheit widerrechtlich ist, und dadurch zum Zwange berechtigt, so muß der rechtliche Gebrauch derselben, d. i. des Urrechts, in bestimmte Grenzen eingeschlossen sein; und man kann den widerrechtlichen Gebrauch der Freiheit nicht angeben, ohne den rechtlichen zu kennen; beide sind nur durch Gegensatz bestimmbar. Wenn diese Grenzen sich angeben lassen, und ein jeder sich innerhalb derselben hält, so tritt kein Zwangsrecht ein; es ist da ein allen gleiches Recht oder das Gleichgewicht des Rechts, und die Bedingungen dieses Gleichgewichtes haben wir vor allen Dingen aufzustellen, zur Vorbereitung, Begründung, zu einem Regulativ für die folgende Untersuchung vom Zwangsrechte; denn das Zwangsrecht tritt nur da ein, wo das Gleichgewicht des Rechts verletzt worden ist: und um das erstere zu bestimmen, muß man das letztere kennen.

I. Alles Rechtsverhältnis ist bestimmt durch den Satz: jeder beschränke seine Freiheit durch die Möglichkeit der Freiheit des

Digitized by Google

anderen. — Was zum Freisein überhaupt und an sich gehöre, ist jetzt erörtert. Durch ein solches unendliches Freisein, wie das beschriebene, würde die Freiheit aller, außer eines einzigen, aufgehoben, und sie selbst sogar ihrer physischen Existenz nach vernichtet, und das Rechtsgesetz würde demnach sich selbst widersprechen. Dieser Widerspruch löst sich sogleich, wenn man daran denkt, daß das Rechtsgesetz nicht etwa nur an den einen, mit Ausnahme des anderen, sich richte, sondern daß es für alle freien Wesen ohne Ausnahme gelte. Wenn A seine Freiheit beschränken soll, so daß B neben ihm auch frei sein könne, so soll umgekehrt B auch die seinige so beschränken, daß A neben ihm frei sein könne, daß auch für ihn eine Sphäre der freien Wirksamkeit übrigbleibe. — Der Satz wird noch bestimmter, wenn man daran denkt, daß die Selbstbeschränkung des A durch die Möglichkeit der Freiheit des B lediglich unter der Bedingung stattfinde, daß B seine Freiheit gleichfalls beschränke, und daß das Gesetz wegfalle und gänzlich unanwendbar sei, wenn dies nicht geschieht. Die Selbstbeschränkung beider ist gegenseitig durcheinander, vors erste nur formaliter (daß sie überhaupt, und als solche stattfinde) bedingt. Sie findet für keinen von beiden statt, wenn sie nicht für alle beide stattfindet. Dies geht hervor aus der Natur der Sache, und ist aus dem Obigen zur Genüge bekannt; aber es bleibt beim Allgemeinen, ist ein leerer Begriff, und gar keiner Anwendung fähig. — Wenn einer dem anderen sagt: tue das nicht, es stört meine Freiheit; warum sollte der andere ihm nicht antworten: und es stört die meinige, es zu unterlassen?

Es ist sonach die Frage zu beantworten: inwieweit soll denn jeder das Quantum seiner freien Handlungen um der Freiheit des anderen willen beschränken; wie weit geht die Freiheit, die jeder sich vorbehalten darf, und deren Schonung durch den anderen ihm darüber entscheidet, ob derselbe überhaupt Rechte habe, oder nicht; wie weit geht dagegen diejenige, die er dem anderen, in seinem Begriffe von ihm, zugestehen, und in seinen Handlungen schonen muß; und aus deren Schonung der andere entscheidet, ob er überhaupt Rechte habe oder nicht?

Digitized by Google

Das Rechtsverhältnis überhaupt ist durch nichts bestimmt, als durch das aufgestellte Rechtsgesetz. Über die aufgeworfene Frage könnte daher nur aus jenem Gesetze entschieden werden. Aber dasselbe ist aufgestelltermaßen nur formal, und bestimmt keine Quantität. Es setzt bloß das Daß, keineswegs aber das Inwieweit. Das ganze Gesetz ist sonach entweder überhaupt nicht anwendbar, und führt lediglich auf ein leeres Gedankenspiel mit Begriffen, oder es muß aus dem ersteren das letztere folgen, und durch das Setzen des ersteren das letztere zugleich mit gesetzt sein.

Beides ist zugleich gesetzt, heißt: durch den bloßen Begriff von der Freiheit eines Wesens außer mir wird mir zugleich die Quantität der Beschränkung vorgeschrieben, die ich mir aufzulegen habe. — Es ist ganz klar, daß die Antwort so ausfallen mußte, wenn eine Anwendung unseres Begriffs möglich sein sollte: es ist nur etwas schwieriger zu sagen, was der aufgestellte Satz eigentlich heißen möge, und wie und warum er wahr sein möge. Wir analysieren ihn zuvörderst. Es liegen in ihm folgende drei.

a) Die wirkliche, nicht etwa bloß problematisch als möglich gedachte Selbstbeschränkung eines freien Wesens ist bedingt durch die Erkenntnis eines bestimmten freien Wesens außer ihm. Wer eine solche Erkenntnis nicht hat, kann sich nicht beschränken; und das mögliche Wesen, das ich nicht kenne, verbindet mich nicht zur Selbstbeschränkung.

Wenn, wie es bei Deduktion des Urrechts geschieht, eine Person in der Sinnenwelt isoliert gedacht wird, so hat sie so lange, als sie keine Person außer ihr kennt, das Recht, ihre Freiheit so weit auszudehnen, als sie kann und will, und, wenn es ihr beliebt, die ganze Sinnenwelt für sich in Besitz zu nehmen. Ihr Recht ist wirklich (wenn das Urrecht nur überhaupt ein wirkliches Recht sein könnte) unendlich, denn die Bedingung, unter der dasselbe beschränkt sein müßte, fällt weg.

b) Die Selbstbeschränkung eines freien Wesens ist durch die Erkenntnis eines anderen freien Wesens außer ihm, ohne weiteres, auch vollkommen bestimmt. Sie ist dadurch zuvörderst

Digitized by Google

gesetzt, welches ohne Widerrede zugegeben werden möchte. Jeder, so gewiß er sich dem Rechtsgesetze unterwirft, muß seine Freiheit durch die Freiheit des anderen beschränken: sobald er einen Freien außer sich erkennt. Von dem Augenblicke daher, da derjenige, den wir als isoliert gesetzt haben, ein freies Wesen außer sich erkennt, hat er nicht mehr bloß und lediglich auf die Möglichkeit seiner Freiheit, sondern auch auf die der Freiheit des anderen zu sehen. Weiter aber wird behauptet: seine Selbstbeschränkung sei dadurch bestimmt, bloß und lediglich durch diese Erkenntnis sei die Grenze vorgeschrieben, wie weit diese Beschränkung gehen müsse.

c) Meine Freiheit wird auf jeden Fall durch die Freiheit des anderen nur unter der Bedingung beschränkt, daß er selbst die seinige durch den Begriff der meinigen beschränke. Außerdem ist er rechtlos. Soll daher aus meiner Erkenntnis des anderen ein Rechtsverhältnis erfolgen, so muß die Erkenntnis, und die dadurch geschehene Beschränkung der Freiheit gegenseitig sein. Also — alles Rechtsverhältnis zwischen bestimmten Personen ist bedingt durch ihre wechselseitige Anerkennung durcheinander, durch dieselbe aber auch vollkommen bestimmt.

II. Wir wenden diesen Satz an auf die einzelnen unter ihm enthaltenen Fälle, zuvörderst auf das Recht der fortdauernden Freiheit des Leibes.

Sowie ein vernünftiges Wesen einen für die Darstellung der Vernunft in der Sinnenwelt artikulierten Leib, der Mensch einen menschlichen Leib, erblickt, muß es, laut des Obigen, denselben als den Leib eines vernünftigen Wesens, und das Wesen, das ihm dadurch dargestellt wird, als ein vernünftiges Wesen setzen. Sowie es diesen Leib setzt, bestimmt es ihn eben dadurch als ein gewisses Quantum der Materie im Raume, das diesen Raum erfüllt, und in ihm undurchdringlich ist.

Nun ist der Leib eines vernünftigen Wesens, zufolge des Urrechts, notwendig frei und unantastbar. Der Erkennende müßte daher, zufolge seiner Erkenntnis, seine Freiheit notwendig beschränken auf eine Wirksamkeit außerhalb dieses Leibes und

Digitized by Google

außerhalb des Raumes in der Sinnenwelt, den er einnimmt. Er kann jenen Leib nicht setzen, als eine Sache, auf die er willkürlich einwirken, sie seinen Zwecken unterwerfen, und dadurch in Besitz nehmen könnte, sondern als etwas, das die Sphäre seiner Wirksamkeit beschränkt. Dieselbe kann sich allenthalben hin erstrecken, nur nicht dahin, wo dieser Körper ist. So wie ich ihn erblickt und für das, was er ist, erkannt habe, habe ich etwas die Sphäre meines Wirkens in der Sinnenwelt Beschränkendes erkannt. Ich bin mit meiner Wirksamkeit von dem Raume ausgeschlossen, den derselbe jedesmal einnimmt.

Da jedoch diese Selbstbeschränkung davon abhängt, daß der andere gleichfalls mich erblicke und mich so setze, wie ich ihn gesetzt habe, welches an sich notwendig ist; ferner daß der andere durch diese Erkenntnis gleichfalls seine Freiheit beschränke, so wie ich die meinige beschränkt habe: so ist meine Beschränkung und das Recht des anderen nur problematisch, und es läßt sich nicht entscheiden, ob beides stattfinde, oder nicht.

III. Sowie ich den Leib des Wesens außer mir setze, als absolut frei in seiner Selbstbestimmung zur Wirksamkeit, und das Wesen, das durch ihn dargestellt wird, als freie Ursache in der Sinnenwelt, muß ich notwendig setzen, daß dieses Wesen wolle, daß irgendein Effekt in der Sinnenwelt seinem Begriffe korrespondiere, daß es demnach irgend einige Objekte in der Sinnenwelt seinen Zwecken unterworfen habe, zufolge des Begriffs vom Urrechte. Er, wenn er mich erblickt, muß das Gleiche von mir annehmen.

Diese den besonderen Zwecken eines jeden unterworfenen Objekte müßten uns beiden gegenseitig unverletzlich sein, wenn wir sie wüßten. Aber da diese Sache in dem Bewußtsein eines jeden bleibt, und in der Sinnenwelt sich nicht offenbart, so sind die Objekte des Rechts und der Beschränkung problematisch.

Die Objekte des Rechts sind problematisch, aber nicht nur sie, sondern das Recht überhaupt ist problematisch, es ist ungewiß und hängt von einer nicht bekannten Bedingung ab, ob beide gegenseitig Rechte aufeinander haben. Ich bin nur unter

Digitized by Google

der Voraussetzung verbunden, die Objekte, die der andere seinen Zwecken untergeordnet hat, zu schonen, inwiefern er die, welche ich den meinigen untergeordnet, schont. Nun kann er gar nicht zeigen, ob er sie schone oder nicht, ehe er sie kennt; und ich ebensowenig, ob ich die seinen Zwecken unterworfenen schone, ehe ich sie kenne. Durch diese obwaltende Unwissenheit ist also auch sogar die Möglichkeit aufgehoben, uns als rechtsfähige Wesen gegeneinander zu bewähren.

(Nicht nur dies, ob beide gesonnen sind, jeder des anderen Eigentum zu schonen, ist problematisch; sondern sogar dies, ob sie gesonnen sind, die Freiheit und Unverletzlichkeit ihrer Leiber gegenseitig zu respektieren. Es ist daher überhaupt kein wirkliches Rechtsverhältnis zwischen beiden; alles ist und bleibt problematisch.)

Wir haben schon oben eingesehen, daß, sobald das Zwangsrecht eintrete, Menschen, ohne Verabredung, nicht länger ruhig nebeneinander leben können. Hier finden wir, daß diese Unmöglichkeit noch früher, vor allem Zwangsrechte, bei der Begründung alles gegenseitigen Rechtes überhaupt eintritt, wie wir sogleich näher einsehen werden. Nämlich

IV. Diese Ungewißheit kann nicht bleiben, wenn ein rechtliches Beisammenstehen beider nach einer Regel, die dasselbe sichere, — nicht etwa durch einen bloßen Zufall, der eintreffen könnte, und auch nicht, — möglich sein soll. Denn keiner von beiden kann von nun an etwas, das er seinen Zwecken nicht schon unterworfen hat, denselben unterwerfen, und es dadurch in Besitz nehmen, ohne zu fürchten, daß es der ihm bekannt gewordene andere schon in Besitz genommen, und er demnach durch seine Besitznehmung in die Rechte desselben einen Eingriff tue. Ja, keiner von beiden kann von dem Augenblicke der gegenseitigen Bekanntschaft an, auch nur seines bisherigen Besitzes sicher sein, weil es immer möglich ist, daß der andere denselben in Besitz nehme, in der Voraussetzung, er habe noch keinen Besitzer, und es dann dem dadurch Beschädigten unmöglich sein würde, seinen Besitz zu erweisen; der auch allerdings unrechtmäßig, wiewohl redlich, sein kann, indem der andere ja noch früher die Sache seinen Zwecken untergeordnet

Digitized by Google

haben könnte. Wie soll nun die Sache entschieden werden? Beide Teile selbst können es nicht allemal wissen, welcher von beiden früher sich der streitigen Sache bemächtigt habe; oder wenn sie es wissen könnten, so beruht dieser Entscheidungsgrund auf dem Gewissen eines jeden, und ist zu äußerem Rechte gar nicht beständig. Es entsteht zwischen ihnen ein Rechtsstreit, der nicht zu entscheiden ist, und ein Streit der physischen Kräfte, der nur mit der physischen Vernichtung, oder der gänzlichen Vertreibung eines von beiden, sich enden kann. — Nur durch einen Zufall, wenn es sich nämlich etwa so fügte, daß nie in einem ein Gelüst entstünde nach dem, was der andere für sich behalten will, könnten sie rechtlich und in Frieden beisammenleben. Aber von einem solchen Zufalle können sie nicht alles ihr Recht und ihre Sicherheit abhängen lassen.

Es ist, wenn diese Unwissenheit nicht gehoben wird, unmöglich, daß zwischen beiden ein rechtliches Verhältnis entstehe.

Es ist problematisch, welches die Objekte des Rechts und der Verbindlichkeit sind. Es ist eben darum problematisch, ob überhaupt auf ein Recht zu zählen sei, und ob eine Verbindlichkeit stattfinde. Wer das Recht will, muß notwendig wollen, daß dieser alles Recht unmöglich machende Zustand aufgehoben werde. Das Rechtsgesetz will das Recht. Es will daher notwendig, daß dieser Zustand aufgehoben werde. Es gibt mithin ein Recht, auf seine Aufhebung zu dringen. Wer ihn nicht aufheben will, der äußert allein dadurch, daß er das Recht nicht wolle, und dem Rechtsgesetze sich nicht unterwerfe; wird sonach rechtlos, und berechtigt zu einem unendlichen Zwange.

V. Aber *wie* soll diese Unwissenheit gehoben werden? *Daß* jede Person ihren Zwecken etwas unterworfen habe und unterworfen haben müsse, liegt im Begriffe einer Person, als einer freien Ursache in der Sinnenwelt, wie oben dargetan worden. Demnach muß zuvörderst jede Person, sobald ihr die Existenz einer Person außer ihr bekannt wird, ihren Besitz überhaupt beschränken auf ein *endliches Quantum* der Sinnenwelt. Wollte sie die ganze Sinnenwelt ihren Zwecken ausschließend

Digitized by Google

unterordnen, so könnte die Freiheit des ihr nun wohlbekannten anderen nicht dabei bestehen; aber sie soll dabei bestehen können; mithin ist sie rechtlich verbunden, dem anderen etwas, als Objekt seiner freien Wirksamkeit, übrigzulassen. Welches bestimmte Quantum aber jeder gewählt habe oder wählen wolle, hängt ab von seiner Freiheit.

Ferner kann jeder nur selbst wissen, was er gewählt habe, da die Sache im Bewußtsein verbleibt, und in der Sinnenwelt sich nicht äußert. So müßten demnach beide einander sagen, was jeder ausschließend für sich besitzen wolle, weil dies das einzige Mittel ist, die Ungewißheit zu heben, die zufolge des Rechtsgesetzes gehoben werden soll. Jeder ist rechtlich verbunden, sich darüber innerlich zu bestimmen, und der andere hat das Recht, den Unentschlossenen zu zwingen, einen festen Entschluß zu fassen; denn so lange die Unentschlossenheit fortdauert, findet weder Recht noch Sicherheit statt. Jeder ist ferner rechtlich verbunden, sich darüber äußerlich zu erklären; und der andere hat das Recht, ihn zu dieser Erklärung, zur Deklaration seines Besitzes, zu zwingen, weil ohne sie gleichfalls weder Recht, noch Sicherheit stattfindet.

Sonach ist alles rechtliche Verhältnis, zwischen bestimmten Personen überhaupt, durch die gegenseitige Deklaration dessen, was sie ausschließend besitzen wollen, bedingt, und wird lediglich dadurch möglich.

VI. Die deklarierten Ansprüche beider vertragen sich entweder miteinander, oder sie sind im Widerstreit; das erstere, wenn keiner besitzen zu wollen deklariert, was der andere für sich behalten will; das letztere, wenn beide Ansprüche auf dieselbe Sache machen. Im ersten Falle sind sie schon einig, im letzten Falle kann ihr Streit, durch Rechtsgründe, gar nicht entschieden werden. Nicht etwa aus der früheren Besitznehmung; denn diese kann keiner von beiden dartun, und sie ist sonach nicht rechtsbeständig für äußeres Recht. Das, was vor diesem Gerichtshofe das Recht des Besitzes begründet, die Deklaration des Willens, etwas zu besitzen, ist auf beiden Seiten gleich; es ist sonach auf beiden Seiten das gleiche Recht.

Entweder: beide müssen sich miteinander vergleichen, so

Digitized by Google

daß jeder an seiner Seite von seinen Forderungen nachlasse, bis ihre Ansprüche nicht mehr in Widerstreit sind, und sie sich sonach in dem zuerst gesetzten Falle der Einstimmigkeit befinden. — Doch hat keiner das Recht, den anderen zum Vergleiche, und zum Nachgeben zu zwingen; denn daraus, daß der andere über diese bestimmten Gegenstände nicht nachgeben will, folgt nicht, daß er sich dem Rechtsgesetze überhaupt nicht unterwerfen wolle. Er hat einen bestimmten Besitz gewählt, und denselben deklariert, und sonach seine Verbindlichkeit gegen das Rechtsgesetz erfüllt. Er will sich ihm, seiner Angabe nach, auch ferner unterwerfen, wenn ich ihm nur lassen will, was er verlangt; er will sich nur meinem Willen, gerade dies zu besitzen, nicht unterwerfen, und dieser mein Wille ist ein partikulärer, individueller Wille, nicht aber der, uns beiden gemeinschaftlich sein sollende, Wille des Rechtsgesetzes, welches darüber, welchem von uns beiden der streitige Gegenstand zu eigen werden solle, nichts entscheidet.

Oder: wenn sie sich nicht vergleichen können, so würde, da das streitige Recht von beiden Seiten gleich ist, ein unauflöslicher Rechtsstreit und aus ihm ein Krieg entstehen, der sich nur mit dem Untergange eines von beiden enden könnte. Da nun ein solcher Krieg, sowie aller Krieg, absolut widerrechtlich ist, müssen sie, damit er nicht entstehe, die Entscheidung ihres Streites einem Dritten übergeben, ihm ohne Vorbehalt ihr Rechtsurteil, über den gegenwärtigen Fall, und die Garantie seiner Entscheidung, für die Zukunft, überlassen, also ihr Recht zu urteilen, und ihre physische Macht ihm unterwerfen: — d. h. nach dem Obigen, sie müssen sich miteinander an ein gemeines Wesen anschließen. Hierauf, daß nämlich der andere entweder sich gutwillig füge, oder sich zugleich mit ihm an ein gemeines Wesen anschließe, — nicht daß er das eine oder das andere tue, sondern daß er eins von beiden wähle, — hat jeder das Zwangsrecht, weil außerdem kein rechtliches Verhältnis zwischen beiden entstehen würde, welches doch zufolge des Rechtsgesetzes entstehen soll.

VII. Sind nun beide, als welcher Fall allein hierher gehört

Digitized by Google

(denn von dem Eigentumsvertrage im Staate wird tiefer unten geredet werden), entweder gleich zu Anfang einig gewesen, oder sind sie es durch Vergleich geworden, und man nimmt an, daß jeder nun rechtlich zu eigen besitze, was ihm zufolge dieser gegenseitigen nicht streitigen Deklaration zukommt: worauf gründet sich denn nun ihr Eigentumsrecht an die bestimmten Objekte, die durch die Teilung jedem zufallen? Offenbar lediglich darauf, daß ihr Wille nicht streitig, sondern übereinstimmend war; daß darauf, was dem einen zukommt, der andere Verzicht getan hat. Dadurch, daß der eine sagt: nur dies soll mein sein, sagt er, vermittelst der Beschränkung durch Gegensatz, zugleich: das Ausgeschlossene mag dein sein, und so umgekehrt der andere. Also ihr Eigentumsrecht, d. i. das Recht des ausschließenden Besitzes wird vollendet durch die gegenseitige Anerkennung, ist durch sie bedingt, und findet ohne diese Bedingung nicht statt. Alles Eigentum gründet sich auf die Vereinigung des Willens mehrerer zu Einem Willen.

Ich bin ausgeschlossen von dem Besitze eines bestimmten Objekts, nicht durch den Willen des anderen, sondern lediglich durch meinen eignen freien Willen. Hätte ich nicht selbst mich ausgeschlossen, so wäre ich es nicht. Aber überhaupt von etwas ausschließen muß ich mich, zufolge des Rechtsgesetzes. Und so mußte es denn allerdings kommen, wenn jeder ursprünglich auf die ganze Sinnenwelt überhaupt das Eigentumsrecht hat, aber es nicht wirklich behalten und doch, bei diesem Verluste, frei sein und bleiben soll.

Um unsere Meinung deutlicher zu machen, setzen wir noch folgendes hinzu.

1. Durch bloße Subordination unter meine Zwecke erhalte ich nur in dem eingebildeten Zustande des Urrechts einen Besitz; ich erhalte ihn dadurch nur, als für mich selbst gültig; aber es war zu erwarten, daß ich nicht mit mir selbst rechten, nicht mir selbst einen Besitz streitig machen werde, — es versteht sich, inwiefern ich auf dem Gebiete des Naturrechts mich bloß als Person betrachte. Vor dem Gerichtshofe des Sittengesetzes ist es freilich ein anderes; da wird der Mensch gleich-

Digitized by Google

sam mit sich selbst entzweit und geht mit sich selbst ins Gericht.

Doch mußte jener Satz aufgestellt werden, weil der Wille etwas zu besitzen die erste und oberste Bedingung des Eigentums ist; nur nicht die einzige, sondern sie muß durch eine andere erst weiter bestimmt werden. Sobald der Mensch in Verbindung mit anderen gesetzt wird, ist sein Besitz rechtlich, lediglich inwiefern er durch den anderen anerkannt wird; und dadurch erst erhält er eine äußere gemeinsame, vor der Hand nur ihm und dem Anerkennenden gemeinsame Gültigkeit. Dadurch wird der Besitz erst ein Eigentum, d. i. etwas Individuelles. Ein Individuum ist nur dadurch möglich, daß es von einem anderen Individuum unterschieden wird; mithin etwas Individuelles nur dadurch, daß es von einem anderen Individuellen unterschieden wird. Ich kann mich nicht als Individuum denken, ohne ein anderes Individuum mir entgegenzusetzen: ebenso kann ich nichts als mein Eigentum denken, ohne zugleich etwas als das Eigentum eines anderen zu denken; so von seiner Seite der andere. Alles Eigentum gründet sich auf wechselseitige Anerkennung, und diese ist bedingt durch gegenseitige Deklaration.

2. Das Eigentum eines bestimmten Gegenstandes, — nicht etwa, daß überhaupt etwas zu eigen besessen werden könne, — gilt sonach nur für diejenigen, die dieses Eigentumsrecht unter sich anerkannt haben; und nicht weiter. Es ist immer möglich und nicht gegen das Recht, daß über dasjenige, was durch den anderen, oder durch einige andere, mir zuerkannt worden, das ganze übrige Menschengeschlecht Streit mit mir erhebe und es abermals mit mir teilen wolle. Es gibt daher gar kein sicheres und zu äußerem Rechte durchaus beständiges Eigentum, als dasjenige, was von dem ganzen menschlichen Geschlechte anerkannt ist. Dieser Anerkennung sich zu versichern, scheint eine ungeheure Aufgabe, und dennoch ist sie leicht zu lösen, und ist in der Wirklichkeit durch die gegenwärtige Verfassung der Menschen längst gelöst. Jedem, der in einem gemeinen Wesen lebt, anerkennt und garantiert sein Eigentum das gemeine Wesen, also jeder einzelne Bürger, der mit im Bunde

Digitized by Google

steht. Diesem, dem Staate, anerkennen sein Eigentum, d. i. das Eigentum aller einzelnen Bürger in demselben überhaupt, die mit ihm im Raume grenzenden Staaten. Das Eigentum dieser anerkennen wieder die angrenzenden usf. Gesetzt also, die entfernten Staaten haben das Eigentum des Staates, in welchem ich lebe, und dadurch mittelbar das meinige, nicht anerkannt, so haben sie doch das Eigentum des zunächst an sie grenzenden Staaten anerkannt. Sie und ihre Bürger können das Gebiet des meinigen nicht betreten, ohne durch die zwischenliegenden hindurchzugehen und sich den freien Gebrauch derselben zuzueignen, und das dürfen sie nicht, zufolge ihrer Anerkennung; und so ist denn, da die Erde ein absolutes geschlossenes und zusammenhängendes Ganzes ist, durch die unmittelbare gegenseitige Anerkennung der benachbarten Staaten durcheinander, mittelbar alles Eigentum anerkannt, das auf der Erde ist. — Im Kriege hört freilich alles Rechtsverhältnis auf, und das Eigentum aller einzelnen in den Krieg führenden Staaten wird unsicher: aber der Zustand des Krieges ist auch kein rechtlicher Zustand.

VIII. Wenn durch diese übereinstimmende Deklaration einiges unbestimmt bleibt, wie zu erwarten ist, da beide unmöglich die ganze Sinnenwelt, zu einer Teilung unter sich, umfassen können: so ist dies keines von beiden Eigentum *(res neutrius)*. Es bedarf hierüber keiner besonderen Deklaration; alles, was in der Deklaration beider nicht mit einbegriffen ist, ist von ihr ausgeschlossen, und wird durch das Ausgeschlossensein von dem Bestimmten ein Unbestimmtes, wenn es auch etwa zur Zeit der gegenseitigen Deklaration beiden noch unbekannt, und erst hinterher entdeckt würde. Diese für sie herrenlose Sache *(res neutrius)* kann gar wohl der Besitz eines Dritten, und von ihm seinen Zwecken untergeordnet sein; da sie aber nichts von einem Dritten, sondern nur beide voneinander wissen, so können sie auf diesen unbekannten und bloß möglichen Dritten keine Rücksicht nehmen.

Es kann späterhin dem einen oder dem anderen einfallen,

Digitized by Google

etwas von diesem Unbestimmten seinen Zwecken unterzuordnen, und es dadurch in Besitz zu nehmen. Da es nicht unter das von ihm anerkannte Eigentum des anderen gehört, so scheint er zu dieser Besitznehmung, zufolge seines Urrechts, das völlige Recht zu haben. Aber wenn nun der andere, der aus den gleichen Gründen das gleiche Recht hat, denselben Gegenstand gleichfalls in Besitz nähme, wer sollte über das abermals streitige Recht entscheiden? Es müßte sonach, damit ein solcher Rechtsstreit gar nicht entstünde, über diese Erweiterung des Besitzes gleichfalls Deklaration und Anerkennung stattfinden, wie über den ersten Besitz. Diese zweite Deklaration und Anerkennung und die möglicherweise folgenden sind eben den Schwierigkeiten unterworfen, wie die erstere; beide können dasselbe besitzen wollen, und beide haben das gleiche Recht es zu wollen. Es kann über dieses problematische Recht beider noch immer ein nicht aufzulösender Rechtsstreit und ein Krieg entstehen, der sich nur mit dem Untergange eines von beiden, oder beider, endigen kann. Das zwischen ihnen errichtete Rechtsverhältnis ist sonach noch immer nicht bestimmt und vollendet, und es ist noch kein dauernder Friedenszustand zwischen ihnen eingeführt.

Aus diesem Grunde nun kann jene Unbestimmtheit nicht bleiben, und sie können ihr ganzes Recht und ihre künftige Sicherheit nicht von dem neuen Zufalle abhängen lassen, daß keiner begehre, was der andere haben will, oder daß sie sich jedesmal in der Güte vergleichen. Es muß daher, gleich in der ersten Vereinigung beider zu einem rechtlichen Verhältnisse, über das Recht der künftigen Zueignung etwas Bestimmtes festgesetzt werden.

Es ist nicht etwa bloß ratsam und dienlich, daß dies geschehe, sondern es *muß* zufolge des Rechtsgesetzes schlechthin geschehen, weil außerdem zwischen ihnen kein vollständiges und sicheres Rechtsverhältnis errichtet, kein beständiger Friede geschlossen wäre. Jeder hat sonach das Recht, den anderen zur Zustimmung zu irgendeiner, für beide geltenden, Regel über die künftige Zueignung zu zwingen.

Was könnte das für eine Regel sein? Durch die *Deklara-*

Digitized by Google

tion wird das zu eigen gemachte besondere Objekt bestimmt; durch die Anerkennung erhält der Eigentümer die zum Eigentumsrechte erforderliche Zustimmung des anderen. Die letztere kann der Deklaration vorhergehen, d. h. sie kann im Momente der friedlichen Vereinigung von beiden Seiten für einmal auf immer geschehen. Die Deklaration der künftigen Besitznehmung aber kann in dem Momente der ersten Vereinigung nicht geschehen, denn dann wäre es eine gegenwärtige Besitznehmung und keine künftige; die Objekte wären schon bestimmt, nicht aber unbestimmt und erst in der Zukunft bestimmbar. Es müßte sonach im voraus die Anerkennung nicht des bestimmten, sondern des bestimmbaren geschehen, d. h. sie müßten sich gegenseitig verbinden, daß jeder jeden deklarierten Besitz des anderen in der Region des bis jetzt unbestimmten, ohne weiteres, als das Eigentum desselben anerkennen wolle.

Zufolge dieses Vertrages würde derjenige von beiden, welcher nur zuerst deklariert, lediglich durch diese Deklaration das volle Eigentumsrecht erhalten, da der andere durch den Vertrag schon im voraus verbunden ist, seine Einwilligung zu geben. Mithin tritt hier zuerst, und zwar lediglich zufolge der freiwilligen, jedoch rechtlich notwendigen, Verabredung, der Rechtsgrund aus der Priorität der Zeit ein; und die Rechtsformel: *Qui prior tempore, potior jure*, die bisher keine Rechtsbeständigkeit vor dem äußeren Gerichtshofe hatte, wird begründet. Eine andere Rechtsformel: eine herrenlose Sache fällt dem anheim, der sich ihrer zuerst bemächtigt *(res nullius cedit primo occupanti)*, wird hier genauer bestimmt und eingeschränkt. Es gibt keine absolut herrenlose Sache, rechtsbeständig für äußeres Recht. Nur durch gegenseitige Deklaration und das Ausgeschlossensein von ihr entsteht eine herrenlose Sache für die beiden Kontrahierenden *(res neutrius)*, die nur problematisch *res nullius* ist, bis ein Eigentümer dazu sich meldet. (Sie ist lediglich *res neutrius per declarationem;* diese *cedit, ex pacto, primo occupanti et declaranti.)*

Die Möglichkeit, daß ein unauflöslicher Rechtsstreit entstehe, ist noch nicht gehoben, und das rechtliche Verhältnis ist

Digitized by Google

noch nicht durchgängig gesichert, wenn es nicht so einzurichten ist, daß die Deklaration so schnell als möglich, auf die Besitznehmung, auf die Erkenntnis des Objekts und den Entschluß, es für mich zu behalten, folge. Denn wie, wenn gleich, nachdem ich den Gegenstand in Besitz genommen, der andere, den ich aufsuche, um ihm diese Besitznehmung zu deklarieren, kommt, denselben Gegenstand in Besitz nimmt und nun geht, um mir seine Besitznehmung zu deklarieren? Wessen ist das Eigentum? Der Rechtsstreit dürfte oft sogar vor dem eignen Bewußtsein beider, vor dem Gerichtshofe des äußeren Rechtes aber gewiß, unauflöslich sein, weil keiner beweisen kann, daß er der erste war. Beide wären sonach, aller angewandten Sorgfalt ohngeachtet, abermals in Gefahr, in Krieg miteinander verwickelt zu werden.

Besitznehmung und Deklaration müssen sonach synthetisch vereinigt werden; oder strenger, das okkupierte Objekt muß bei der Okkupation so bestimmt werden, daß der andere dasselbe nicht erkennen könne, ohne zugleich die geschehene Okkupation zu erkennen. Das Objekt selbst muß deklarieren: also, es müssen Zeichen der geschehenen Besitznehmung zwischen beiden verabredet werden. Dies, gerade dies ist notwendig, wenn alle fernere Möglichkeit des Rechtsstreites verhütet werden soll; es gibt daher ein Zwangsrecht, den anderen dazu anzuhalten. — Diese Zeichen sind Zeichen lediglich, inwiefern sie zwischen beiden verabredet und dazu gemacht worden sind. Es können daher sein, welche es wollen. Das natürlichste bei dem Eigentum an Grund und Boden ist die Absonderung desselben von dem übrigen Lande durch Zäune und Gräben.[1] Den unvernünftigen Tieren wird es unmöglich gemacht, ein solches Grundstück zu betreten; vernünftige Wesen werden dadurch erinnert, daß sie ihr Vermögen, es zu betreten, nicht brauchen sollen.

IX. Die Aufgebung des Eigentums *(derelictio dominii)* betreffend, über welche hier gleichfalls ein Rechtsstreit entstehen könnte, ist sogleich klar, daß das erste Eigentum, das, kraft

[1] oder Gräben — (Margin. des Verf.)

Digitized by Google

der Deklaration und Anerkennung, Eigentümliche, nur durch die Deklaration, daß der Eigentümer es nicht länger besitzen wolle, aufgegeben werden könne, und daß, was auch übrigens geschehen möge, jeder immerfort annehmen müsse, der andere wolle fortbesitzen, was er sich einmal zugeeignet, so lange er nicht die Aufgebung des Willens ausdrücklich erklärt hat. So weit der Grund reicht, so weit das Begründete: nun ist lediglich die Deklaration der Grund dieses Eigentums, mithin kann es nicht wegfallen, die Deklaration falle denn weg. Aber diese fällt nur durch die entgegengesetzte Deklaration weg. Das aufgegebene Eigentum wird dadurch herrenlos für beide, und steht unter der oben angezeigten Rechtsregel der herrenlosen Gegenstände. — Was das nacher erworbene Eigentum *(dominium acquisitum)* betrifft, so wird dies erlangt zufolge des verabredeten Zeichens des Eigentums, und fällt weg, sowie dieses Zeichen wegfällt, zufolge der Regel: das Begründete geht nicht weiter als der Grund geht. — Man könnte sagen, nachdem der andere das Zeichen einmal erblickt hat, weiß er, daß das Bezeichnete zugeeignet ist. Der Eigentümer kann nun das Zeichen wegnehmen, um nichts Überflüssiges zu unterhalten; oder dasselbe veraltert, und verschwindet vielleicht von selbst. Aber eben daran liegt es, daß dem anderen nie nachgewiesen werden kann, er habe das Zeichen des Eigentums wirklich erblickt. Er kann ja überhaupt nicht zu dem Gegenstande gekommen sein; oder, wenn er dazu gekommen wäre, kann er ja auf das Zeichen des Eigentums, da die Sache ihn nicht interessierte, nicht geachtet haben. Das Zeichen ist also nie etwas Überflüssiges, sondern der notwendig fortdauernde Rechtsgrund; und wenn der Eigentümer dasselbe wegnimmt, oder es zugrunde gehen läßt, so ist er anzusehen als ein solcher, der sein Eigentumsrecht aufgegeben hat.

X. Dadurch, daß beide den aufgezeigten und bestimmten Vertrag über das Eigentum schließen, beweisen sie einander gegenseitig, daß sie sich dem Rechtsgesetze unterwerfen, wenn derselbe lediglich zufolge dieses Gesetzes geschlossen werden kann: daß sie demnach Wesen sind, welche Rechte haben. Also erhält vermittelst dieses Vertrages zugleich auch die Unver-

Digitized by Google

letzlichkeit und Unantastbarkeit ihrer Leiber, die vorher problematisch blieb, ihre Sanktion, und wird ein kategorisches Recht. Es bedarf, wie sich versteht, dazu keiner besonderen Verabredung; denn das Inwieweit ist hierbei nicht streitig, sondern durch die bloße Erkenntnis gegeben. Über das Daß, welches vorher problematisch war, ist jetzt durch die Schließung des Vertrages entschieden. Unsere Betrachtung ist in sich selbst zurückgelaufen; das vorher problematische Erste ist jetzt durch den bloßen Gang derselben kategorisch geworden; sie ist mithin vollkommen erschöpft.

Beide Wesen sind jetzt, in Rücksicht der Schranken ihrer freien Handlungen in Beziehung aufeinander, vollkommen bestimmt und füreinander gegenseitig gleichsam konstituiert. Jedes hat seinen bestimmten Standpunkt in der Sinnenwelt; und sie können gar nicht in Rechtsstreit geraten, wenn beide auf demselben sich halten. Es ist ein Gleichgewicht des Rechtes zwischen ihnen errichtet.

XI. Der synthetisch aufgestellte Satz, daß durch das an sich formale Rechtsgesetz auch materiell der Umfang der Rechte eines jeden bestimmt werden möge, hat sich durch die allgemeine Anwendbarkeit bewährt. Durch die bloße Erkenntnis eines freien Wesens wird mir unmittelbar mein Rechtsverhältnis mit demselben bestimmt, d. i. es wird gesetzt, als notwendig zu bestimmend: es wird durch das Rechtsgesetz die absolute Aufgabe gegeben, es entweder frei zu bestimmen, oder es durch den Staat bestimmen zu lassen.

Wir haben sonach die wichtigste Frage einer Rechtslehre, als einer reellen Wissenschaft, beantwortet: wie läßt ein bloß formales Rechtsgesetz sich auf bestimmte Gegenstände anwenden?

Digitized by Google

Zweites Kapitel der Rechtslehre.

Über das Zwangsrecht.

§ 13.

Unsere ganze Argumentation in der Deduktion eines Gleichgewichts des Rechts dreht sich in einem Zirkel; wenn man auf diesen reflektiert, so wird der rechtliche Zustand, dessen Möglichkeit dadurch gezeigt werden sollte, abermals unmöglich; und der Rechtsbegriff erscheint noch immer als leer und ohne alle Anwendung.

Es war den vernünftigen Wesen, die wir gesetzt haben als einander gegenseitig erkennend, jedem von seiner Seite problematisch, ob er auf Sicherheit seiner Rechte vor dem anderen rechnen könne, und ob demzufolge derselbe Rechte habe; oder ob er mit physischer Gewalt aus seinem Wirkungskreise zu vertreiben sei. Der Zweifel soll dadurch gelöst sein, daß sie den Umfang ihrer Rechte beide bestimmt und gegenseitig anerkannt haben; denn es soll daraus klar hervorgehen, daß sie sich dem Rechtsgesetze unterwerfen.

Aber weit gefehlt, daß die gegenseitige Sicherheit beider darauf beruhe, daß sie nur einen rechtlichen Zustand unter sich verabreden, beruht sie vielmehr darauf, daß sie, in allen künftigen freien Handlungen, sich nach dieser Verabredung

Digitized by Google

richten. Mithin wird in dieser Verabredung vorausgesetzt das Vertrauen eines jeden auf den andern, daß derselbe sein Wort, nicht etwa nur hier und da, wo es ihm gut dünke, halten, sondern daß er es sich zum unverbrüchlichen Gesetze machen werde. Nun könnte er dasselbe gar nicht als ein solches, das er halten wolle, geben, noch kann er in der Zukunft es wirklich halten, außer zufolge des Willens, daß ein rechtliches Verhältnis zwischen ihnen stattfinde, mithin zufolge seiner Unterwerfung unter das Gesetz.

Demnach — das, was die Rechtlichkeit und Rechtsfähigkeit des anderen, seine Unterwerfung unter das Gesetz, beweisen soll, beweist nur, inwiefern das zu Erweisende schon vorausgesetzt wird, und hat gar keine Gültigkeit, noch Bedeutung, wenn es nicht vorausgesetzt wird.

Die Schärfe der ganzen folgenden Untersuchung hängt davon ab, daß dieser Punkt streng genommen werde. Die Sicherheit beider soll nicht von einem Zufalle, sondern von einer, der mechanischen gleichenden, Notwendigkeit abhängen, von welcher eine Ausnahme gar nicht möglich sei. Eine solche Sicherheit findet nur unter der Bedingung statt, daß für beide das Rechtsgesetz das unverbrüchliche Gesetz ihres Willens sei, und wenn beide nicht gegenseitig diese Überzeugung voneinander fassen können, so sichert sie keine Verabredung, denn diese hat nur unter Bedingung jener Unterwerfung des Willens unter das Rechtsgesetz Effekt. Es sind mehrere Gründe möglich, die sie bewegen können, sich in Verabredung einzulassen, ohne daß sie selbst in der Stunde der Verabredung den Willen haben, ihr Wort zu halten. — Oder, beide können es in der Stunde der Verabredung redlich meinen und im Herzen entschlossen sein, rechtlich miteinander zu leben; aber hinterher durch die Gewohnheit des Friedens verleitet und sicher gemacht, der Furcht entledigt, die wohl auch Anteil haben konnte an dem gütlichen Vergleiche, und der Schwäche des Nachbars ganz sicher, kann einer von beiden, oder beide, anderen Sinnes werden. Sobald einer sich dieses als möglich denkt, kann er keinen Augenblick mehr ruhig, sondern muß stets auf seiner Hut, stets zum

Digitized by Google

Kriege gerüstet sein, und setzt dadurch den anderen, der es vielleicht noch redlich meint, in die gleiche Lage, und teilt ihm sein Mißtrauen mit. Jeder erhält schon dadurch das Recht, dem anderen den Frieden aufzukündigen und sich seiner zu entledigen, denn die Möglichkeit des Beisammenstehens der Freiheit beider ist aufgehoben. Ihr Vertrag ist völlig vernichtet, da das, worauf er sich gründete, das gegenseitige Vertrauen, aufgehoben ist.

Resultat. Die Möglichkeit des Rechtsverhältnisses zwischen Personen auf dem Gebiete des Naturrechts ist durch gegenseitige Treue und Glauben bedingt. Gegenseitige Treue und Glauben aber ist von dem Rechtsgesetze nicht abhängig; sie läßt sich nicht erzwingen, noch gibt es ein Recht, sie zu erzwingen. Es läßt sich nicht erzwingen, daß jemand innerlich Glauben an meine Redlichkeit habe, weil dies sich nicht äußert, mithin außer der Sphäre des Naturrechts liegt. Aber selbst dazu, daß jemand sein Mißtrauen gegen mich nicht äußere, kann ich ihn nicht zwingen. Denn wenn er denn doch Mißtrauen hat, so würde ich ihn durch einen solchen Zwang nötigen, die ganze Sorge für seine Sicherheit, mithin seine ganze Freiheit und alle seine Rechte aufzugeben; ich würde ihn dadurch meinem willkürlichen Rechtsurteile und meiner Macht unterwerfen, d. h. ihn unterjochen, wozu niemand das Recht hat.

§ 14. Das Prinzip aller Zwangsgesetze.

Sobald Treue und Glauben zwischen Personen, die miteinander leben, verloren gegangen, ist gegenseitige Sicherheit und alles rechtliche Verhältnis zwischen ihnen unmöglich geworden, wie wir gesehen haben. Von dem Ungrunde des gegenseitigen Mißtrauens können die Parteien nicht überzeugt werden, indem eine solche Überzeugung nur auf einen befestigten, und vor aller Nachgiebigkeit und Schwachheit gänzlich gesicherten guten Willen aufgebaut werden könnte; ein Glaube, den kaum jemand in sich selbst, geschweige denn in einen anderen setzen kann. — Treue und Glaube können, sowie sie einmal

Digitized by Google

verloren gegangen sind, nicht wieder hergestellt werden; denn entweder die unsichere Lage beider dauert fort, das Mißtrauen teilt sich gegenseitig mit und vermehrt sich durch die Vorsicht, die jeder den anderen anwenden sieht; oder es bricht ein Krieg zwischen beiden aus, der nie ein rechtlicher Zustand ist, und in welchem immerfort gegenseitig beide Grund genug finden werden, an der rechtlichen Gesinnung der anderen Partei zu zweifeln.

Nun ist es keinem von beiden um den guten Willen des anderen an sich, seiner Form nach, zu tun. Jeder steht in dieser Absicht vor dem Richterstuhle seines eigenen Gewissens. Nur um die Folgen, um das Materiale des Willens ist es ihnen zu tun. Jeder will, und hat das Recht zu wollen, daß von der Seite des anderen nur diejenigen Handlungen erfolgen, welche erfolgen würden, wenn derselbe einen durchgängig guten Willen hätte; ob dieser Wille nun wirklich da sei, oder nicht, davon ist nicht die Frage. Jeder hat nur auf die Legalität des anderen, keineswegs auf seine Moralität Anspruch.

Nun aber kann nicht, und soll nicht, eine solche Veranstaltung getroffen werden, nach welcher die Handlungen, die nicht geschehen sollen, durch mechanische Naturgewalt zurückgehalten würden; dies ist teils unmöglich, weil der Mensch frei ist, und eben darum jeder Naturgewalt widerstehen und sie überwinden kann; teils ist es widerrechtlich, weil dadurch der Mensch auf dem Gebiete des Rechtsbegriffes zu einer bloßen Maschine gemacht, und die Freiheit seines Willens für nichts gerechnet würde. Die zu treffende Veranstaltung müßte sonach an den Willen selbst sich richten; diesen vermögen und nötigen, sich durch sich selbst zu bestimmen, nichts zu wollen, als was mit der gesetzmäßigen Freiheit bestehen kann. — Es ist leicht einzusehen, daß die Antwort so ausfallen mußte; es ist nur etwas schwerer zu begreifen, wie dies möglich sein werde.

Das freie Wesen setzt sich selbst mit absoluter Freiheit Zwecke. Es will, weil es will, und das Wollen eines Objekts ist selbst der letzte Grund dieses Willens. So, und nicht anders, haben wir oben das freie Wesen bestimmt, und so muß

Digitized by Google

es bestimmt bleiben: wird es anders gefaßt, so geht die Ichheit verloren.

Wenn es nun so eingerichtet werden könnte, daß aus dem Wollen jedes unrechtmäßigen Zwecks notwendig, und nach einem stets wirksamen Gesetze, das Gegenteil des Beabsichtigten erfolgte, so würde jeder rechtswidrige Wille sich selbst vernichten. Gerade darum, weil man etwas wollte, könnte man es nicht wollen; jeder unrechtmäßige Wille würde der Grund seiner eigenen Vernichtung, so wie der Wille überhaupt der letzte Grund seiner selbst ist.

Es war notwendig, diesen Satz in seiner ganzen synthetischen Strenge aufzustellen, da auf ihn alle Zwangsgesetze oder Strafgesetze (die ganze peinliche Gesetzgebung) sich gründen. Wir analysieren jetzt diesen Begriff, um ihn deutlicher zu machen.

Das freie Wesen setzt sich einen Zweck. Er heiße A. Nun ist es zwar wohl möglich, daß dieses A bezogen werde als Mittel auf andere Zwecke, diese wieder als Mittel auf andere usf. Aber man steige auf so weit man will, so muß man endlich doch einen absoluten Zweck annehmen, welcher gewollt wird, schlechthin, weil er gewollt wird. Alle mögichen Mittelzwecke verhalten sich zu ihm als Teile des absoluten Totalzwecks, und sind sonach selbst als absolute Zwecke anzusehen. — A wird gewollt, heißt: es wird gefordert, daß etwas dem Begriff von A Korrespondierendes in der Wahrnehmung als existierend gegeben werde. Der Begriff der reellen Existenz des A, das Wollen, daß A existiere, ist sonach die Triebfeder des Willens A. So gewiß gegenwärtig A begehrt wird, und der Wunsch seiner Existenz der vorherrschende Wunsch ist, so gewiß wird das Gegenteil von A verabscheut, und es ist gegenwärtig das am meisten gefürchtete Übel.

Wenn nun die Person vorhersähe, daß aus ihrer Wirksamkeit, A zu realisieren, notwendig das Gegenteil von A erfolgen werde, so könnte sie A nicht realisieren wollen, eben darum, weil sie die Existenz von A wünscht oder begehrt, und sonach das Gegenteil davon verabscheut; sie könnte A nicht wollen, gerade darum, weil sie es will; und unsere Aufgabe wäre gelöst.

Digitized by Google

Die stärkste jetzt eben herrschende Begierde gäbe das Gegengewicht, und der Wille vernichtete sich selbst. Er würde durch sich selbst in seinen Grenzen gehalten und gebunden.

Wenn demnach eine mit mechanischer Notwendigkeit wirkende Veranstaltung getroffen werden könnte, durch welche aus jeder rechtswidrigen Handlung das Gegenteil ihres Zwecks erfolgte, so würde durch eine solche Veranstaltung der Wille genötigt, nur das Rechtmäßige zu wollen; durch diese Anstalt würde, nach verlorener Treue und Glauben, die Sicherheit wiederhergestellt, und der gute Wille für die äußere Realisation des Rechts entbehrlich gemacht, indem der böse und nach fremden Sachen begierige Wille, gerade durch seine eigene unrechtmäßige Begier, zu dem gleichen Zwecke geleitet würde. Eine Veranstaltung, wie die beschriebene, heißt ein Zwangsgesetz.

Es ist überhaupt ein Recht vorhanden, eine solche Anstalt zu treffen. Denn gegenseitige rechtliche Freiheit und Sicherheit sollen herrschen, zufolge des Rechtsgesetzes. Treue und Glauben, vermittelst deren Freiheit und Sicherheit auch herrschen könnten, lassen sich nicht nach einem Gesetze hervorbringen, so daß man auf sie sicher rechnen könnte; jener Zweck muß also durch dasjenige realisiert werden, durch welches allein er nach einer Regel realisiert werden kann; und dies ist allein das Zwangsgesetz. Mithin liegt die Aufgabe, eine solche Anstalt zu errichten, im Rechtsgesetze.

Endlich die Freiheit des guten Willens bleibt durch dieses Zwangsgesetz unangetastet und in ihrer ganzen Würde. So gewiß jemand nur das Rechtmäßige um der bloßen Rechtmäßigkeit willen will, entsteht in ihm gar kein Gelüst nach dem Unrechtmäßigen. Nun aber ist, wie wir gesehen haben, das Gesetz lediglich auf dieses Gelüst berechnet, bedient sich nur seiner als Triebfeder, und wendet sich an den Willen lediglich vermittelst dieses Gelüstes. Nur durch ihn gibt man gleichsam dem Gesetze etwas hin, wobei es uns fassen und halten könne. In allen Fällen daher, wo kein Gelüst vorhanden ist, wirkt es nicht, und ist, in Absicht des Willens, völlig aufgehoben; es wird kein

Digitized by Google

Motiv, weil die Rechtlichkeit schon durch ein anderes Motiv hervorgebracht ist. Dem Gerechten ist kein äußeres Gesetz gegeben; er ist von demselben ganz befreit, und durch seinen eigenen guten Willen davon befreit.

Aber, — die zweite mögliche Rücksicht eines Zwangsgesetzes, — es kann Schaden zugefügt werden, ohne den Willen zu schaden, durch Nachlässigkeit und Unbedachtsamkeit. Hierauf hat das beschriebene Zwangsgesetz, das auf den Willen zu schaden, oder vielmehr auf den Willen, durch den Schaden des anderen seinen Vorteil zu befördern, sich gründet, an ihn sich richtet und, wie in einer anderen Absicht soeben gezeigt worden, wegfällt, wenn ein solcher Wille nicht da ist, keinen Einfluß, und bietet dagegen keinen Schutz dar. Nun aber ist ein aus Unbedachtsamkeit zugefügter Verlust, für den Beschädigten, derselbe, als der aus bösem Willen zugefügte, und die mögliche Befürchtung desselben versetzt in die gleiche Unsicherheit und Ängstlichkeit, als die, absichtlicher feindseliger Anschläge. Mithin ist durch die beschriebene Veranstaltung die Sicherheit noch nicht genug begründet. Auch gegen die Unbedachtsamkeit müssen Anstalten getroffen werden.

Alle Unachtsamkeit reduziert sich darauf, daß der Mensch überhaupt gar keinen Willen hat, in Fällen, wo er notwendig einen haben sollte, und wo, so gewiß er für ein vernünftiges und freies Wesen genommen ist, darauf gerechnet worden, daß er einen haben werde. Er hat gar keinen Begriff von seinem Handeln sich entworfen, sondern mechanisch, und so wie das Ohngefähr ihn trieb, gehandelt. Dies verhindert, in Sicherheit neben ihm zu leben; und macht ihn zu einem Naturprodukt, welches man zur Ruhe und Untätigkeit bringen müßte, aber doch weder kann, weil er doch auch freien Willen hat, noch darf, weil seine Freiheit im Ganzen respektiert werden muß. — Der Mensch soll, damit Sicherheit neben ihm möglich sei, die Äußerungen seiner physischen Kraft durch einen freien Willen auf einen bedachten Zweck hinleiten: und in Beziehung auf die Freiheit des anderen läßt sich folgende Regel für denselben festsetzen:

Digitized by Google

Er muß gerade soviel Sorge tragen, daß er die Rechte des anderen nicht verletze, als er Sorge trägt, daß die seinigen nicht verletzt werden. Der Beweis der Gültigkeit dieser Regel ist folgender: der mir durch das Gesetz aufgegebene letzte Endzweck ist gegenseitige Sicherheit. In ihm liegt der Zweck, daß die Rechte des anderen durch mich unbeschädigt bleiben, ebenso und in dem gleichen Grade, als der, daß die meinigen vor ihm unbeschädigt bleiben; und so lange sie nicht beide auf gleiche Weise Zwecke meines Willens sind, so lange ist mein Wille unrechtlich, und ich bin unfähig zu einem sicheren, friedlichen Verhältnisse.

Es ist die Frage, wie es einzurichten sei, um jemanden dahin zu bringen, daß er Willen habe, wo er ihn haben soll, oder — wie wir durch die aufgestellte Regel den Satz näher bestimmt haben, — daß er für die Sicherheit des anderen vor ihm die gleiche Sorge trage, als er für seine eigene Sicherheit vor dem anderen Sorge trägt.

Wir sehen zuvörderst auf die erstere Formal, gerade, weil sie die schwerere ist, und darum die Untersuchung am interessantesten macht: wie hat man es einzurichten, um in jemandem einen Willen hervorzubringen?

Was überhaupt keinen Willen hat, wäre kein freies und vernünftiges Wesen, welches der Voraussetzung widerspricht. Die Personen, die wir uns hier denken, haben Willen, auch ist die bestimmte Richtung ihres Willens bekannt; sie haben die Objekte erklärt, die sie durch ihren Willen ihren Zwecken unterworfen haben (ihr Eigentum). Aus diesem ganz gewiß vorhandenen Willen müßte der mangelnde, doch aber für die Möglichkeit der gegenseitigen Sicherheit erforderliche Wille, durch die zu treffende Anstalt erzeugt werden, d. h. die Befriedigung des Willens, den sie haben, müßte dadurch bedingt werden, daß sie den anderen Willen haben, den sie haben sollen, und vielleicht nicht haben möchten. — Ich habe ganz gewiß A zum Zwecke. Nun müßte ich, wenn ich in einem rechtlichen Verhältnisse leben soll, auch noch den Zweck B haben, und daß ich diesen immer haben werde, ist zweifelhaft. Aber das Wollen desselben wird bei mir sicher hervorgebracht, wenn es zur Bedingung der Er-

Digitized by Google

reichung des Zwecks A gemacht wird. Wider meinen guten Willen bin ich dann genötigt B zu wollen, da ohne dies A, welches ich will, unmöglich würde. A ist der Zweck: meine eigenen Rechte zu behaupten; B der: die des anderen nicht zu beschädigen. Wenn nun, durch ein mit mechanischer Notwendigkeit herrschendes Zwangsgesetz, jede Beschädigung der Rechte des anderen Beschädigung der meinigen wird, so werde ich für die Sicherheit der letzteren dieselbe Sorge tragen, welche ich für die Sicherheit der meinigen trage, da durch die getroffene Veranstaltung die Sicherheit des anderen vor mir meine eigene Sicherheit wird. Kurz, jeder Verlust, der durch meine Unbesonnenheit dem anderen erwachsen ist, muß mir selbst zugefügt werden.

Noch diese Vergleichung. Im ersten Falle schweifte der Wille über seine Grenzen hinaus; er ging auf das, was dem anderen ausschließend zukommt, aber als auf etwas, das er zu seinem eignen Vorteile verwenden wollte. Gerade dieser Ausschweifung desselben bediente sich das Gesetz, um ihn in seine Schranken zurückzutreiben. — Im letzten Falle ging er nicht weit genug, nämlich er richtete sich überhaupt nicht auf das, was dem anderen angehört, wie er doch sollte. Das Gesetz bedient sich der rechtmäßigen Sorge, die er für die Erhaltung des seinigen trägt, um ihn dahin zu bringen, daß er die gehörigen Grenzen ausfülle. Die Sorge für seine eigne Sicherheit hat also, unter der Leitung des Zwangsgesetzes, den entgegengesetzten Effekt, d. i. sie hat jedesmal den Effekt, den sie haben soll, um das Gleichgewicht des Rechts zu erhalten. Der Begriff eines Zwangsgesetzes, welches darauf geht, diese Gleichheit der Rechte aller zu sichern, ist daher vollkommen erschöpft.

§ 15. Über die Errichtung eines Zwangsgesetzes.

Das Zwangsgesetz soll so wirken, daß aus jeder Verletzung des Rechts für den Verletzenden unausbleiblich und mit mechanischer Notwendigkeit, so daß er es ganz sicher voraussehen

Digitized by Google

könne, die gleiche Verletzung seines eignen Rechts unausbleiblich erfolge. Es fragt sich, wie eine solche Ordnung der Dinge eingeführt werden könne?

Es wird, wie aus der Sache hervorgeht, eine zwingende den Angreifer unwiderstehlich bestrafende Macht gefordert. Durch Wen soll zuvörderst eine solche Macht eingerichtet werden?

Sie ist gesetzt als Mittel zur Erreichung der gegenseitigen Sicherheit, wenn Treue und Glauben nicht stattfindet, und in gar keiner anderen Rücksicht. Nur der könnte sie demnach wollen, der jenen Zweck will, aber dieser muß sie auch notwendig wollen. Nun sind es die gesetzten Kontrahierenden, welche den Zweck wollen; sie also, und nur sie, können es sein, die das Mittel wollen. Im Wollen dieses Zwecks, und in ihm allein, ist ihr Wille vereinigt: er muß daher auch im Wollen des Mittels vereinigt sein, d. h. sie müssen einen Vertrag zur Errichtung eines Zwangsgesetzes und einer zwingenden Macht unter sich schließen.

Welches soll nun diese Macht sein? — Sie wird geleitet durch einen Begriff, und hält über die Realisation eines Begriffs, und zwar eines durch absolute Freiheit entworfenen Begriffs; nämlich den der Grenzen, die beide in dem Vertrage ihrer Wirksamkeit in der Sinnenwelt gesetzt; es kann daher keine mechanische Macht, sondern es muß eine freie Macht sein. Eine solche, die alle diese Erfordernisse in sich vereinigte, ist nun gar nicht gesetzt, außer ihrer eignen, durch ihren gemeinsamen Willen bestimmten Macht. Der Inhalt des Vertrags, den sie zur Errichtung eines Zwangsrechts unter sich zu schließen hatten, wäre daher dieser: daß beide mit vereinigter Macht denjenigen von ihnen beiden, der den anderen verletzt hätte, nach dem Inhalte des Zwangsgesetzes behandeln wollten.

Nun ist, so gewiß der Fall des Zwangsrechts eintritt, der Angreifer einer von beiden; daß dieser Angreifer durch seine eigne Kraft seinen eignen Angriff zurücktreibe, ist widersprechend; dann enthielte er sich ja des Angriffs; es ge-

Digitized by Google

schähe keiner, und der Fall des Zwangsrechts träte nicht ein. Er könnte daher nur versprechen, daß er dem Zwange des anderen nicht widerstehen, sondern sich demselben gutwillig unterwerfen wolle.

Das aber ist gleichfalls widersprechend, denn der Verletzende hat, er verletze nun absichtlich oder aus Nachlässigkeit, unserer Voraussetzung nach den festen Willen, das Seinige zu behalten; wie denn ganz allein auf diesen Willen das Zwangsgesetz berechnet ist; im ersten Falle sogar den Willen, desjenigen sich zu bemächtigen, was des anderen ist; und dieser Wille eben ist es, der durch den Zwang vereitelt werden soll. Gäbe er sich der Gewalt hin, so bedürfte es keiner Gewalt gegen ihn; er gäbe sein Unrecht freiwillig auf, und hätte daher den Willen gar nicht, den das Zwangsgesetz voraussetzt. (Eine Pflicht, sich zwingen zu lassen, ist etwas Widersprechendes. Wer da läßt, der wird nicht gezwungen, und wer gezwungen wird, der läßt nicht.)

Doch müßte es allerdings so sein; denn woher sollte denn sonst eine Übermacht des Rechts kommen, da wir beiden Personen nur die gleiche physische Kraft zuschreiben können. Also in dieselbe Person, der man nicht zutrauen konnte, daß sie sich durch ihr gegebenes Wort vom Eingriffe in fremdes Eigentum werde abhalten lassen, und die sich dadurch denn auch wirklich nicht hat abhalten lassen, würde das Vertrauen gesetzt, daß sie, um ihr im Zwangsvertrage gegebenes Wort nicht zu brechen, sich der Strafe an ihrem Eigentume willig unterwerfen werde. —

Dann, wenn der Beleidigte sich selbst Recht verschafft, und der Beleidiger sich ganz, mit gebundenen Händen, seinem Urteile, und der Ausübung desselben, hingeben muß, wer steht ihm denn dafür, daß der Verletzte die Grenzen des Zwangsgesetzes nicht entweder absichtlich überschreiten, oder daß er sich in Anwendung desselben auf den gegenwärtigen Fall nicht irren werde? Auch der Angegriffene müßte sonach auf die Rechtlichkeit, Unbefangenheit und Weisheit des anderen ein unerhörtes und un-

Digitized by Google

mögliches Vertrauen setzen, nachdem er ihm überhaupt nicht mehr traut, welches alles ohne Zweifel widersprechend ist.[1]

Also ein solcher Vertrag ist, aufgestelltermaßen, widersprechend, und kann schlechterdings nicht realisiert werden.

Er könnte nur unter der Bedingung realisiert werden, daß der Verletzte stets der Übermächtige wäre, aber nur bis zu der durch das deduzierte Zwangsgesetz bestimmten Grenze; und alle Macht verlöre, wo er sie erreicht hätte; oder, nach der oben aufgestellten Formel, daß jeder bestimmt soviel Gewalt hätte, als Recht. Dieses nun findet, wie wir gleichfalls oben gesehen haben, nur statt in einem gemeinen Wesen. Es ist sonach gar keine Anwendung des Zwangsrechts möglich, außer in einem gemeinen Wesen: außerdem ist der Zwang stets nur problematisch rechtmäßig, und eben darum ist die wirkliche Anwendung des Zwanges, als ob es ein kategorisches Recht dazu gäbe, stets ungerecht.

(Es ist sonach, in dem Sinne, wie man das Wort oft genommen hat, gar kein Naturrecht, d. h. es ist kein rechtliches Verhältnis zwischen Menschen möglich, außer in einem gemeinen Wesen und unter positiven Gesetzen. — Entweder, es findet durchgängige Moralität und ein allgemeiner Glaube an sie statt, und es tritt überdies, was auch bei dem besten Willen aller oft nicht geschehen könnte, der größte Zufall aller Zufälle ein, daß alle Menschen in ihren Ansprüchen sich vereinigen: so hat das Rechtsgesetz gar keine Wirkung, es kommt nicht zum Sprechen, denn was nach demselben geschehen sollte, geschieht ohne dasselbe, und was es verbietet, wird nie gewollt. — Für eine Gattung vollendeter moralischer Wesen gibt es kein Rechtsgesetz. Daß der Mensch diese Gattung nicht sein könne, ist schon daraus klar, weil er zur Moralität erzogen werden, und sich selbst erziehen muß; weil er nicht von Natur moralisch ist, sondern erst durch eigne Arbeit sich dazu machen soll.

[1] Dieser letzte Satz scheint durch Schreibfehler verdorben zu sein. Vielleicht ist zu lesen: Auch der Angreifer ..., nachdem dieser ihm.

Digitized by Google

Oder — der zweite Fall — es findet nicht durchgängige Moralität oder wenigstens kein allgemeiner Glaube an sie statt, so tritt das äußere Rechtsgesetz allerdings ein; aber es kann keine Anwendung erhalten, außer in einem gemeinen Wesen. Hierdurch fällt das Naturrecht weg.

Was wir aber an der einen Seite verlieren, erhalten wir an der anderen mit Gewinn wieder; denn der Staat selbst wird der Naturstand des Menschen, und seine Gesetze sollen nichts anderes sein, als das realisierte Naturrecht.)

Digitized by Google

Drittes Kapitel der Rechtslehre.

Vom Staatsrechte oder dem Rechte in einem gemeinen Wesen.

§ 16. Deduktion des Begriffs eines gemeinen Wesens.

Die Aufgabe, bei welcher wir stehen blieben, die wir nicht lösen konnten, und die wir durch den Begriff eines gemeinen Wesens zu lösen hoffen, war die: eine Macht zu realisieren, durch welche zwischen Personen, die beieinander leben, das Recht oder das, was sie notwendig alle wollen, erzwungen werden könne.

I. Das Objekt des gemeinsamen Willens ist die gegenseitige Sicherheit; aber bei jedem Individuum geht, der Voraussetzung nach, indem keine Moralität, sondern nur Eigenliebe stattfindet, das Wollen der Sicherheit des anderen von dem Wollen seiner eignen Sicherheit aus: das erstere ist dem letzteren subordiniert, keinem ist es Angelegenheit, daß der andere vor ihm sicher sei, als nur, inwiefern seine eigne Sicherheit vor dem anderen lediglich unter dieser Bedingung möglich ist. Wir können dies kurz in folgender Formel ausdrücken: Jeder ordnet den gemeinsamen Zweck seinem Privatzwecke unter. (Darauf ist denn auch das Zwangsgesetz berechnet; es soll jene

Digitized by Google

Wechselwirkung, jene notwendige Verbindung beider Zwecke in dem Willen eines jeden hervorbringen, indem es in der Wirklichkeit das Wohl eines jeden an die Sicherheit des Wohls aller anderen vor ihm bindet.)

Der Wille einer Macht, die das Zwangsrecht ausübt, darf nicht so beschaffen sein; denn da die Subordination des Privatwillens unter den gemeinsamen nur durch die zwingende Gewalt hervorgebracht wird, diese aber über alle andere Gewalt erhaben sein soll, so könnte sie bei dem Zwingenden durch keine andere Gewalt hervorgebracht werden, als durch seine eigne, welches widersinnig ist. Jene Subordination und Übereinstimmung muß daher gar nicht hervorgebracht werden sollen, sondern schon da sein, d. h. der Privatwille der zwingenden Macht und der gemeinsame müssen Ein und ebenderselbe sein; der gemeinsame Wille selbst, und kein anderer, muß für diese Macht Privatwille sein, und einen anderen besonderen und Privatwillen muß sie gar nicht haben.

II. Es ist sonach die Aufgabe des Staatsrechts und, nach unserem Beweise, der ganzen Rechtsphilosophie: einen Willen zu finden, von dem es schlechthin unmöglich sei, daß er ein anderer sei als der gemeinsame Wille.

Oder nach der vorher aufgestellten Formel, die für den Gang der Untersuchung bequemer ist: einen Willen zu finden, in welchem Privatwille und gemeinsamer synthetisch vereinigt sei.

Wir lösen diese Aufgabe nach strenger Methode. Der zu suchende Wille heiße X.

a) Jeder Wille hat sich selbst (in der Zukunft) zum Objekte. Der letzte Zweck jedes Wollenden ist die Erhaltung seiner selbst. So bei X; und dies wäre sonach der Privatwille von X. — Nun soll dieser Privatwille Eins sein mit dem gemeinsamen Willen; dieser ist der der Sicherheit der Rechte aller. X demnach will, so wie es sich will, die Sicherheit der Rechte aller.

b) Die Sicherheit der Rechte aller wird nur durch den übereinstimmenden Willen aller, durch die Übereinstimmung

Digitized by Google

dieses ihres Willens, gewollt. Nur hierüber stimmen alle überein; denn in allem übrigen ist ihr Wollen partikulär und geht auf die individuellen Zwecke. Kein einzelner, kein Teil gibt, nach der Voraussetzung eines allgemeinen Egoismus, auf welchen das Zwangsgesetz berechnet ist, sich diesen Zweck auf, sondern nur alle miteinander.

c) X wäre sonach selbst diese Übereinstimmung aller. So gewiß diese sich wollte, so gewiß müßte sie die Sicherheit der Rechte aller wollen; da sie mit derselben Eins ist und ebendasselbe.

III. Aber eine solche Übereinstimmung ist ein bloßer Begriff; das soll sie nun nicht bleiben, sondern sie soll in der Sinnenwelt realisiert, d. i. in einer bestimmten Äußerung aufgestellt werden und wirken als physische Kraft.

Wollende Wesen in der Sinnenwelt sind für uns nur Menschen. In und durch Menschen müßte jener Begriff sonach realisiert werden. Hierzu wird erfordert:

a) Daß der Wille einer bestimmten Anzahl von Menschen, in irgendeinem Zeitpunkte, wirklich übereinstimmend werde und sich als solcher äußere, deklariert werde. — Es kommt hier darauf an, zu erweisen, daß die geforderte Übereinstimmung sich nicht etwa von selbst finde, sondern daß sie auf einem ausdrücklichen in der Sinnenwelt, zu irgendeiner Zeit wahrzunehmenden, und nur durch freie Selbstbestimmung möglichen Akt aller sich gründe. Ein solcher Akt geht aus einem schon oben geführten Beweise hervor. Nämlich das Rechtsgesetz sagt nur, daß jeder den Gebrauch seiner Freiheit durch die Rechte des anderen beschränken solle, es bestimmt aber nicht, wie weit die Rechte eines jeden gehen, und auf welche Objekte sie sich erstrecken sollen. Dies muß ausdrücklich erklärt, und so erklärt werden, daß die Erklärungen aller übereinstimmen. Jeder muß zu allen gesagt haben: ich will an dieser Stelle im Raume leben, und dies oder jenes zu eigen besitzen; und alle müssen darauf geantwortet haben: ja, du magst hier leben und dies besitzen.

Die weitere Untersuchung dieses Aktes gibt den ersten Abschnitt der Staatsrechtslehre vom Staatsbürgervertrage.

Digitized by Google

b) Daß dieser Wille festgesetzt werde, als der beständige und bleibende Wille aller, den jeder, wie er ihn in dem gegenwärtigen Momente geäußert hat, als den seinigen anerkenne, solange er an diesem Orte im Raume leben wird. Es ist immer darauf angekommen in allen bisherigen Untersuchungen, daß der ganze künftige Wille vergegenwärtigt werde in Einem Momente; daß für einmal auf das ganze künftige Leben gewollt werde. Hier wird dieser Satz erst recht geltend gemacht.

Durch diese Festsetzung des gegenwärtigen Willens, für alle Zeit, wird nun der geäußerte, gemeinsame Wille Gesetz.

c) In diesem gemeinsamen Willen wird teils bestimmt, wie weit die Rechte einer jeden Person gehen sollen, und die Gesetzgebung ist insofern die bürgerliche *(legislatio civilis)*; teils, wie derjenige, der sie auf diese oder jene Art verletzt, bestraft werden solle: die peinliche Gesetzgebung *(legislatio criminalis, jus criminale, poenale)*. Diese Untersuchung gibt den zweiten Abschnitt der Staatsrechtslehre von der Gesetzgebung.

d) Dieser gemeinsame Wille muß mit einer Macht, und zwar mit einer Übermacht, gegen die die Macht jedes einzelnen unendlich klein sei, versehen werden, damit er über sich selbst und seine Erhaltung durch Zwang halten könne: die Staatsgewalt. Es liegt in ihr zweierlei: das Recht zu richten, und das Recht, die gefällten Rechtsurteile auszuführen *(potestas judicialis et potestas executiva in sensu strictiori*, welche beide zur *potestas executiva in sensu latiori* gehören).

IV. Der gemeinsame Wille hat sich in einem Zeitpunkte wirklich geäußert, und ist durch den auf ihn geschlossenen Bürgervertrag allgemeingesetzlich geworden.

Es kann nach den aufgestellten Prinzipien gar keine Schwierigkeit machen, einzusehen, welches dieser allgemeine Wille, sowohl in Absicht der Bestimmung der Rechte eines jeden einzelnen, als in Absicht der Strafgesetze sein werde. — Aber derselbe ist noch nicht irgendwo niedergelegt und aufbehalten, noch ist er mit einer Macht versehen. Das letztere muß ge-

Digitized by Google

schehen, wenn er fortdauern und nicht bald wieder die vorige Unsicherheit, und der Krieg aller gegen alle zurückkehren soll. Der gemeinsame Wille, als bloßer Wille, ist realisiert, aber er ist noch nicht als Macht, um sich selbst zu erhalten, realisiert: und es bleibt sonach noch der letztere Teil der Aufgabe zu lösen.

Die Frage scheint sich von selbst zu beantworten.

Nämlich, die Verbündeten, als physische Personen in der Sinnenwelt, haben notwendig selbst Macht. Solange nun keiner das Gesetz übertritt, ist, da man jeden nur nach seinen Handlungen beurteilen kann, anzunehmen, daß sein Privatwille mit dem gemeinsamen Willen übereinstimme, daß mithin seine Gewalt zur Staatsgewalt gehöre. Jeder, wenn er auch im Herzen anfinge einen ungerechten Willen zu haben, muß fortdauernd die Macht aller scheuen, so wie alle auch die seinige scheuen, weil sie von der Ungerechtigkeit seines Willens, die noch nicht in Handlungen ausgebrochen, nichts wissen können. Die Macht aller, von welcher anzunehmen ist, daß sie für das Gesetz erklärt sei, hält die Macht jedes einzelnen in seinen Schranken; und es ist sonach das vollkommenste Gleichgewicht des Rechts.

Sobald aber das Gesetz übertreten wird, ist der Übertreter dadurch ausgeschlossen von dem Gesetze, und seine Macht von der Macht desselben. Sein Wille ist nicht mehr übereinstimmend mit dem gemeinsamen Willen, sondern es wird ein Privatwille.

Ebenso ist der Beleidigte ausgeschlossen von der Exekution des gemeinsamen Willens: denn eben darum, weil er dies ist, ist sein Wille, daß der Beleidiger ihm Schadenersatz leiste und bestraft werde, anzusehen als sein Privatwille, nicht als der gemeinsame Wille. Nun wird, der Voraussetzung zufolge, sein Privatwille nur durch die Macht des gemeinsamen Willens in Schranken gehalten. Bekäme er nun jetzt die Direktion dieser Macht für die Ausübung dessen, was, voraussetzlicherweise, sein Privatwille ist, in die Hände, so würde dieser sein Privatwille nicht mehr durch die Macht beschränkt, welches gegen den Vertrag ist. Mithin könnte nur der Dritte Richter sein, weil von ihm anzunehmen ist, daß der ganze Streit ihm

Digitized by Google

lediglich insofern angelegen sei, inwiefern die gemeinsame Sicherheit dabei in Gefahr ist; indem kein Privatvorteil für ihn daraus erwachsen kann, ob dieser den streitigen Besitz behalte oder jener; mithin anzunehmen ist, daß sein Wille über diesen Streit lediglich der notwendige, gemeinsame Wille sei, ohne allen Einfluß seines Privatwillens, als der dabei gar nicht zur Sprache kommt und keine Anwendung findet. —

V. Aber es bleibt immer möglich, daß der Dritte aus einer unerklärlichen Vorliebe für die eine Partei, oder weil ihm wirklich dabei ein Nutzen zuwächst, oder auch aus Irrtum, einen ungerechten Spruch tue, und sich mit dem Kläger vereinige ihn auszuführen. Beide wären nun vereinigt für die Ungerechtigkeit, und die Übermacht wäre nicht mehr auf der Seite des Gesetzes. Oder dies allgemeiner ausgedrückt:

Es ist möglich, daß in einer Verbindung, wie die gesetzte, mehrere sich gegen einen oder mehrere Schwächere vereinigen, um sie mit gemeinschaftlicher Macht zu unterdrücken. Ihr Wille ist in diesem Falle zwar ihr, der Unterdrücker, gemeinschaftlicher Wille, aber es ist nicht der gemeinsame Wille, denn die Unterdrückten haben ihren Willen nicht darein gegeben: es ist nicht der vorher zum Gesetz gemachte gemeinsame Wille, zu welchem die, welche jetzt unterdrückt werden, auch mit beigestimmt hatten. Es ist sonach nicht der Wille des Gesetzes, sondern ein gegen das Gesetz gerichteter Wille, der aber doch übermächtig ist. Solange eine solche Vereinigung, gegen das Gesetz, für das Unrecht, möglich bleibt, hat das Gesetz nicht die Übermacht, die es haben soll, und unsere Aufgabe ist nicht gelöst.

Wie ist eine solche Verbindung unmöglich zu machen?

Das Wollen des gemeinsamen Zweckes oder des Rechtes ist, der Voraussetzung nach, in jedem Individuum bedingt durch das Wollen seines Privatzwecks; der Wunsch der öffentlichen Sicherheit, durch den Wunsch seiner eigenen. Es müßte sonach eine solche Veranstaltung getroffen werden, daß keine Individuen sich gegen andere verbinden könnten, ohne,

Digitized by Google

nach einem unfehlbaren Gesetze, ihre eigene Sicherheit aufzugeben.

Nun ist es an sich natürlich, daß, wenn es nach der geschehenen Vereinigung in einem Staate Einmal möglich ist, daß eine Gesellschaft sich gegen einzelne Staatsmitglieder verbinde und sie unterdrücke, es zum zweiten und dritten Male auch möglich sein wird; und sonach jeder, der sich jetzt mit den Unterdrückern verbindet, befürchten muß, daß, nach der gegenwärtigen Maxime, die Reihe, unterdrückt zu werden, wohl auch an ihn kommen könne. Aber es ist dennoch möglich, daß jeder denke: es wird doch gerade mich nicht treffen; ich wenigstens werde klug genug sein, um es stets so einzurichten, daß ich auf der Seite der Stärkeren und nie auf der Seite der Schwächeren sei.

Die Möglichkeit dieses Gedankens muß ganz aufgehoben werden. Jeder muß bis zur Überzeugung einsehen, daß aus der Unterdrückung und rechtswidrigen Behandlung *eines* Staatsmitgliedes seine eigene sicher erfolgen werde.

Sichere Überzeugung läßt sich nur durch ein Gesetz hervorbringen. Also — die ungerechte Gewalttätigkeit müßte dadurch, daß sie einmal und in einem Falle geschehen, *gesetzlich* werden. Es müßte, gerade darum, weil etwas einmal geschehen, nun jeder das vollkommene Recht haben, dasselbe zu tun. (Nach der obigen Formel: jede verstattete Tat müßte notwendig Gesetz werden, und dadurch würde denn das Gesetz notwendig allemal zur Tat werden müssen.)

(Dieser Satz ist ohnedies in der Natur der Sache gegründet. Das Gesetz ist für alle gleich; was daher nach demselben einem zusteht, muß notwendig allen zustehen.)

Aber dieser Vorschlag ist nicht ausführbar: denn dadurch wird Recht und Gerechtigkeit für ewige Zeiten durch das Gesetz selbst aufgehoben. Eben darum kann im Rechtsgesetze nicht der Satz liegen, daß die Ungerechtigkeit gerecht gesprochen werden solle; sondern nur, daß, weil aus ihrer Verstattung in einem einzigen Falle eine Rechtmäßigkeit derselben notwendig, nicht nur im Vernunftschlusse, sondern in der Tat erfolgen würde, diese Verstattung derselben in einem

Digitized by Google

einzigen Falle schlechthin nicht vorkommen müsse. Wie dies einzurichten sei, wird sich sogleich ergeben, wenn wir den oben aufgestellten Begriff einer Macht des Gesetzes noch einmal näher ansehen wollen. Wir werden sogleich sehen, wie das geschehen müsse, wenn wir das oben aufgestellte Prinzip noch einmal näher ansehen.

Die zwingende Macht müsse, ist gesagt worden, eine solche sein, deren Selbsterhaltung bedingt sei durch ihre stete Wirksamkeit; die sonach, wenn sie einmal untätig ist, auf immer vernichtet wird; deren Existenz überhaupt abhängt von ihrer Existenz oder Äußerung in jedem einzelnen Falle: und da diese Ordnung der Dinge nicht von selbst eintreten, wenigstens nicht nach einer Regel und ununterbrochen stattfinden dürfte, müßte sie durch ein Fundamentalgesetz des Bürgervertrages eingeführt werden.

Die geforderte Ordnung der Dinge wird eingeführt werden durch die Verordnung, daß das Gesetz gar keine Rechtsgültigkeit für das Folgende haben solle, ehe nicht alles Vorhergegangene nach demselben entschieden sei: keinem solle zufolge eines Gesetzes Recht verschafft werden, ehe nicht allen vorher Beschädigten, die aus dem gleichen Gesetze klagten, Recht verschafft worden: keiner solle nach einem Gesetze einer Vergehung halber bestraft werden können, ehe nicht alle vorhergegangenen Vergehungen gegen dieses Gesetz entdeckt und bestraft seien. — Da aber das Gesetz überhaupt nur Eins ist, so könnte dasselbe überhaupt nicht in keinem seiner Teile sprechen, ehe es nicht allen seinen vorhergegangenen Obliegenheiten Genüge geleistet hätte. Eine solche Einrichtung müßte durch das Gesetz selbst gemacht werden: das Gesetz schriebe in derselben sich selbst ein Gesetz vor, und ein solches, in sich selbst zurückgehendes Gesetz nennt man ein konstitutionelles.

VI. Wenn nur die angezeigte Ordnung in der Anwendung der öffentlichen Gewalt selbst durch ein Zwangsgesetz gesichert ist, so ist die allgemeine Sicherheit und die ununterbrochene Herrschaft des Rechts fest gegründet. Aber wie soll diese Ordnung selbst gesichert werden?

Digitized by Google

Wenn, wie hier noch immer vorausgesetzt ist, die ganze Gemeine die ausübende Gewalt in den Händen hat, welche andere Macht soll dieselbe nötigen, ihr eigenes Gesetz über die Zeitfolge in der Anwendung dieser Gewalt zu halten? Oder, wenn man nimmt, daß die Gemeine, aus gutem Willen und aus Anhänglichkeit an die Verfassung, jenes konstitutionelle Gesetz eine Zeitlang hielte, und, da sie Einem Beeinträchtigten sein Recht verschaffen nicht gekonnt oder nicht gewollt, die Rechtspflege wirklich solange aufhielte: so würden die daraus entstehenden Unordnungen in kurzem so groß werden, daß die Gemeine aus Not gegen ihr Grundgesetz würde handeln und, ohne die alten Vergehungen zu bestrafen, nur schnell über die neuen würde herfallen müssen. Der Stillstand der Gesetze wäre die Strafe ihrer Trägheit, Nachlässigkeit oder Parteilichkeit; und wie sollte sie genötigt werden, sich selbst diese Strafe zuzufügen und sie zu tragen? — Die Gemeine wäre über die Verwaltung des Rechts ihr eigener Richter. Sie würde, so lange die Unsicherheit nicht weit eingerissen wäre, aus Bequemlichkeit oder Parteilichkeit vieles hingehen lassen; und wenn sie denn nun dadurch sich vergrößert, und den mehresten fühlbar geworden wäre, so würde sie mit einer ungerechten und leidenschaftlichen Strenge über die durch die bisherige Nachsicht dreist gemachten und dieselbe auch für sich hoffenden Verbrecher herfallen, welche ihr Mißgeschick gerade in diese Epoche des Erwachens des Volkes geworfen hätte; bis das Schrecken überhand genommen hätte, das Volk wieder einschliefe, und der Kreislauf wieder von vorn anginge. Eine solche Verfassung, die demokratische in der eigentlichsten Bedeutung des Wortes, wäre die allerunsicherste, die es geben könnte, indem man nicht nur, wie außer dem Staate, immerfort die Gewalttätigkeiten aller, sondern von Zeit zu Zeit auch die blinde Wut eines gereizten Haufens, der im Namen des Gesetzes ungerecht verführe, zu fürchten hätte.

Das aufgegebene Problem ist sonach noch nicht gelöst, und der Zustand der Menschen in der beschriebenen Verfassung ist ebenso unsicher, als er ohne sie war. Der eigentliche Grund

Digitized by Google

davon ist der, daß die Gemeine über ihre Verwaltung des Rechts überhaupt zugleich Richter und Partei ist.

Dadurch ist die Art der Auflösung gegeben. Über die Frage, wie die Gerechtigkeit überhaupt verwaltet werde, müssen Richter und Partei getrennt werden, und die Gemeine kann nicht beides zugleich sein.

Partei kann die Gemeine in diesem Rechtshandel nicht sein. Denn da sie über alles mächtig ist und sein soll, so könnte ein Richter über sie seinen Ausspruch nie mit Gewalt durchsetzen. Sie müßte sich seinem Ausspruche gutwillig unterwerfen. Dann aber gilt ihr die Gerechtigkeit über alles; wenn aber dies als in der Regel vorauszusetzen wäre, so bedürfte es keines Richters, und der Richter wäre auch in der Tat keiner, sondern nur ein Ratgeber. Will die Gemeine das Recht nicht, so unterwirft sie sich nicht, da sie nicht gezwungen werden kann; rückt dem unwillkommenen Erinnerer Verblendung oder Treulosigkeit vor, und bleibt nach wie vor ihr eigener Richter.

Wir fassen alles zusammen: Ob die Staatsgewalt zweckmäßig angewendet werde, darüber muß nach einem Gesetze gerichtet werden. In diesem Rechtshandel kann nicht dieselbe (physische oder mystische) Person Richter und Partei zugleich sein. Aber Partei kann die Gemeine, die doch in diesem Rechtshandel eins von beiden sein muß, nicht sein; sie kann sonach — ist die wichtige Folgerung, die wir machen — die öffentliche Gewalt nicht in den Händen behalten, weil sie außerdem, als Partei, sich vor einen höheren Richterstuhl müßte stellen lassen.

(Es liegt alles daran, daß man sich von der Bündigkeit des geführten Räsonnements überzeuge; denn es enthält die, soviel mir bekannt ist, noch nirgends gelieferte strenge Deduktion der absoluten Notwendigkeit einer Repräsentation aus reiner Vernunft, und zeigt, daß diese nicht etwa nur eine nützliche und weise, sondern eine durch das Rechtsgesetz absolut geforderte Einrichtung ist, und daß die Demokratie in dem oben erklärten Sinne des Worts nicht etwa nur eine unpolitische, sondern eine schlechthin rechtswidrige Verfassung

Digitized by Google

ist. Daß die Gemeine nicht Richter und Partei zugleich sein könne, dürfte am wenigsten Zweifel erregen; vielleicht aber dies, daß über die Anwendung der öffentlichen Gewalt schlechterdings Rechenschaft abgelegt werden müsse. Aber dies geht aus allem bis jetzt Gesagten hervor. Jeder einzelne, der in den Staat tritt, muß von der Unmöglichkeit überzeugt werden, daß er je dem Gesetze zuwider behandelt werde. Aber diese Unmöglichkeit ist nicht, wenn der Verwalter des Gesetzes nicht selbst zur Rechenschaft gezogen werden kann.)

Also die Gemeine müßte die Verwaltung der öffentlichen Macht veräußern, sie auf eine oder mehrere besondere Personen übertragen, die ihr aber über die Anwendung derselben verantwortlich blieben. Eine Verfassung, wo die Verwalter der öffentlichen Macht keine Verantwortlichkeit haben, ist eine Despotie.

Es ist sonach ein Fundamentalgesetz jeder vernunft- und rechtmäßigen Staatsverfassung, daß die exekutive Gewalt, welche die nicht zu trennende richterliche und ausübende im engeren Sinne unter sich begreift, und das Recht der Aufsicht und Beurteilung, wie dieselbe verwaltet werde, welches ich das Ephorat, im weitesten Sinne des Worts, nennen will, getrennt seien; daß die letztere der gesamten Gemeine verbleibe, die erstere aber bestimmten Personen anvertraut werde. Kein Staat darf sonach despotisch, oder demokratisch regiert werden.

(Es ist über die Trennung der Gewalten (*pouvoirs*, der Teile einer und ebenderselben öffentlichen Gewalt) viel geredet worden. Die legislative Gewalt müsse von der exekutiven getrennt werden, hat man gesagt; aber in diesem Satze scheint etwas Unbestimmtes zu liegen.

Es ist wahr, für jede bestimmte Person wird das bestimmte positive Gesetz, der Form nach, Gesetz und verbindend, lediglich dadurch, daß sie sich demselben unterwirft, d. h. daß sie erklärt: ich will in diesem bestimmten Staate, der diese bestimmte Volksmenge, diesen Boden, diese Erwerbsmittel usf. hat, leben. Aber das Materiale des Zivilgesetzes wenigstens (über andere Zweige der Gesetzgebung wird besonders ge-

Digitized by Google

redet werden) geht aus der bloßen Voraussetzung, daß diese bestimmte Menschenmenge, an diesem bestimmten Orte, rechtlich nebeneinander leben wolle, hervor; und jeder unterwirft sich durch die zwei Worte: ich will unter euch leben, allen gerechten Gesetzen, die in diesem Staate je gegeben werden können. Da den Verwaltern der exekutiven Gewalt aufgelegt ist, über das Recht überhaupt zu halten, und sie dafür (daß das Recht herrsche) verantwortlich sind, so muß ihnen von Rechts wegen überlassen werden, für die Mittel der Realisation des Rechts Sorge zu tragen, und sonach auch die Verordnungen selbst zu entwerfen, welche eigentlich keine neuen Gesetze, sondern nur bestimmtere Anwendungen des einigen Grundgesetzes sind, welches so lautet: diese bestimmte Menschenmenge soll rechtlich nebeneinander leben. Wenden die Gewalthaber jenes Grundgesetz unrichtig an, so werden sehr bald Unordnungen entstehen, die sie der Verantwortung aussetzen; und sie sind sonach genötigt, gerechte, von jedem Verständigen zu billigende, Gesetze zu geben.

Ganz zwecklos, und sogar nur scheinbar möglich, ist die Trennung der richterlichen und der ausübenden Gewalt (die letztere im engeren Sinne des Worts genommen). Muß die ausübende Gewalt, ohne Widerrede, den Ausspruch der richterlichen ausführen, so ist die unumschränkte Gewalt in der Hand des Richters selbst, und die zwei Gewalten sind nur scheinbar in den Personen getrennt; von denen aber die der Vollzieher gar keinen Willen, sondern nur durch einen fremden Willen geleitete physische Kraft hat. Hat aber die ausübende Gewalt das Recht des Einspruchs, so ist sie selbst richterliche Gewalt, und sogar in der letzten Instanz, und die beiden Gewalten sind abermals nicht getrennt. — Unseren Untersuchungen zufolge ist die exekutive Gewalt, im weitesten Sinne des Worts, und das Ephorat zu trennen. Die erstere umfaßt die gesamte öffentliche Gewalt in allen ihren Zweigen; aber sie muß über die Verwaltung derselben dem Ephorate (dessen Begriff hier bei weitem noch nicht vollständig bestimmt ist) verantwortlich gemacht werden.)

Die Personen, denen die exekutive Macht anvertraut wird,

Digitized by Google

sind, nach der gewöhnlichen Einteilung, entweder Eine, in der recht- und gesetzmäßigen Monarchie, oder ein durch die Konstitution organisierter Körper, in der Republik (im engeren Sinne des Worts): oder bestimmter, es ist, da Einer nie alles tun kann, immer ein Korps, welches die exekutive Gewalt in den Händen hat; wobei der Unterschied nur der ist, daß, wenn die Einstimmigkeit nicht stattfindet, der Streit, entweder durch die Stimme eines immerwährenden Präsidenten (des Monarchen), von welcher keine Appellation stattfindet, oder durch eine Kollektivstimme, etwa durch die Stimmenmehrheit, entschieden werde. Hier ist eine mystische, oft auch wandelbare Person (d. h. diejenigen, welche durch ihre Zusammenstimmung die Stimmenmehrheit bilden, und den Streit, ohne daß weiter appelliert werden könne, entscheiden, sind nicht immer dieselben physischen Personen) der immerwährende Präsident.

Ferner werden die Verwalter der exekutiven Gewalt entweder für ihre Person gewählt, oder nicht. Im ersten Falle werden entweder alle, oder nur einige, gewählt. Sie werden gewählt, unmittelbar durch die Gemeine, in der Demokratie, im engeren Sinne des Worts, d. h. in der, die eine Repräsentation hat, und darum eine rechtmäßige Verfassung ist. Wenn alle obrigkeitlichen Personen unmittelbar durch die Gemeine gewählt werden, ist es eine reine, wo nicht, eine gemischte Demokratie. Das Korps der Gewalthaber kann auch durch Wahl sich selbst ergänzen, in der Aristokratie; durchgängig, in der reinen; nur zum Teil, so daß das Volk unmittelbar einen Teil der Magistratspersonen wähle, in der gemischten Aristokratie, oder Aristo-Demokratie. Es kann auch ein immerwährender Präsident der Regierung für seine Person gewählt werden, im Wahlreiche. In allen diesen Fällen geschieht die Wahl entweder aus der ganzen Gemeine, so daß jeder Bürger wahlfähig sei, oder nur aus einem Teile derselben. Das Wahlrecht ist sonach beschränkt, oder unbeschränkt. Eine wahre Beschränkung des Wahlrechts könnte sich nur auf die Geburt der Wahlfähigen gründen; denn wenn jeder Bürger jede Würde im Staate erhalten, aber nur etwa stufen-

Digitized by Google

weise zu höheren hinaufsteigen kann, so ist die Wahl nicht absolut, sondern nur relativ beschränkt. Wenn aber das Wahlrecht absolut beschränkt ist, und die Wahlfähigkeit sich auf die Geburt gründet, dann ist die Verfassung eine erbliche Aristokratie; und dies führt uns auf den zweiten, oben als möglich aufgestellten Fall, daß nämlich die Repräsentanten, nicht jeder für seine Person, gewählt werden.

Es kann nämlich geborene Repräsentanten geben; entweder so, daß sie, lediglich durch ihre Geburt, wirklich die Repräsentation erhalten: der Erbprinz in jeder erblichen Monarchie, oder, daß sie durch dieselbe für die höchsten Staatsämter, wenigstens ausschließend, wahlfähig sind: der Adel überhaupt in Monarchien, die Patrizier insbesondere in erblich-aristokratischen Republiken.

Alle diese Formen werden rechtskräftig durch das Gesetz, d. i. durch den ursprünglichen Willen der Gemeine, die sich eine Konstitution gibt. Alle sind, wenn nur ein Ephorat vorhanden ist, rechtsgemäß, und können, wenn nur dieses gehörig organisiert und wirksam ist, allgemeines Recht im Staate hervorbringen und erhalten.

Welches für einen bestimmten Staat die bessere Regierungsverfassung sei, ist keine Frage der Rechtslehre, sondern der Politik; und die Beantwortung derselben hängt von der Untersuchung ab, unter welcher Regierungsverfassung das Ephorat am kräftigsten wirken werde.

Wo das Ephorat noch nicht eingeführt ist, oder, weil die mehreren noch Barbaren sind, nicht eingeführt werden kann, ist sogar die erbliche Repräsentation die zweckmäßigste, damit der ungerechte Gewalthaber, der Gott nicht scheuet und kein menschliches Gericht zu scheuen hat, wenigstens die Rache fürchte, die durch alle seine Vergehungen sich über seine vielleicht schuldlose Nachkommenschaft häuft, und dem notwendigen Gange der Natur nach ganz sicher auf ihr Haupt fallen wird.

VII. Die Personen, welchen die Gemeine die Ausübung der öffentlichen Gewalt angeboten, müssen dieselbe angenommen und sich vor ihrem Gerichte verantwortlich über die An-

Digitized by Google

wendung derselben gemacht haben; außerdem wären sie nicht Repräsentanten, und die Gewalt wäre ihnen nicht übertragen.

Diese Annahme kann nur freiwillig geschehen: und beide Parteien müssen sich in der Güte vereinigen. Denn obwohl im Rechtsgesetze die Notwendigkeit liegt, daß eine öffentliche Gewalt und ausdrücklich dazu bestellte Verwalter derselben sein sollen; mithin auch allerdings das Recht stattfindet, jeden zu zwingen, daß er seine Stimme über die Einrichtung einer solchen Gewalt gebe; so sagt doch das Rechtsgesetz darüber nichts, welchen bestimmten Personen diese Gewalt übergeben werden solle.

Gerade, wie wir oben bei der Untersuchung des Eigentumsvertrages folgerten, folgern wir auch hier. Da das Rechtsgesetz überhaupt nicht anwendbar ist, ohne Errichtung einer öffentlichen Gewalt, diese aber nicht, ohne daß sie bestimmten Personen übertragen werde: so findet ein Zwangsrecht statt auf jeden, daß er zur Ernennung solcher Personen seine bestimmte Stimme gebe; ferner, daß er sich, wenn die Wahl auf ihn fallen sollte, bestimme, ob er das Amt annehmen wolle oder nicht. Die Wahl, dies heißt hier, die Bestimmung, wie überhaupt in diesem Staate die Repräsentation besetzt werden solle, der ganze Teil der Konstitution über diesen Gegenstand, muß durch absolute Übereinstimmung aller zustande gebracht sein. Denn ob es gleich ein Zwangsrecht überhaupt gibt, daß jeder in eine bürgerliche Verfassung trete, so gibt es doch kein Zwangsrecht, daß er bestimmt in diese trete. Da nun durch die Personen der Gewalthabenden und durch das Gesetz, welches festsetzt, wie dieselben gewählt werden sollen, der Staat ein bestimmter Staat wird, so findet kein Recht statt, den anderen zu nötigen, den oder die von mir anerkannten Repräsentanten gleichfalls für die seinigen anzuerkennen. Können sie sich nicht vergleichen, so wird die größere, und darum stärkere, Menge sich behaupten an diesem Orte im Raume, und die anderen werden, da sie an demselben nicht länger geduldet werden können, die Wahl haben, entweder der Stimmenmehrheit beizutreten, wodurch die Wahl

Digitized by Google

einstimmig wird, oder zu entweichen, mithin sich gar nicht mehr zu dieser Verbindung zu zählen, wodurch die Wahl abermals einstimmig wird. Sowie überhaupt ein Vertrag dadurch, aber auch nur dadurch, unverbrüchlich und unabänderlich wird, daß ohne denselben ein rechtliches Verhältnis nicht möglich wäre, so ist es auch mit dem Vertrage, in welchem der Staat die exekutive Gewalt an bestimmte Personen überträgt, und den wir den Übertragungskontrakt nennen wollen.

Wer die öffentliche Gewalt einmal übernommen hat, darf sie nicht einseitig, sondern nur mit Bewilligung der Gemeine, wieder niederlegen, weil durch sein Abtreten die Herrschaft des Rechts wenigstens unterbrochen, oder wohl gar unmöglich dürfte gemacht werden, wenn seine Stelle nicht füglich wiederbesetzt werden könnte. Ebensowenig darf die Gemeine den Vertrag mit ihm einseitig aufheben: denn die Staatsverwaltung ist sein Stand im Staate, sein ihm angewiesener Besitz, und er hat, inwiefern er zufolge des Vertrages diesen hat, keinen anderen; als allen Staatsbürgern ihr Eigentum angewiesen wurde, wurde ihm für seine Person dieses angewiesen; mithin würde eine rechtliches Verhältnis desselben mit dem gemeinen Wesen durch die einseitige Aufhebung unmöglich. Will er es aber sich gutwillig gefallen lassen und mit der Gemeine über einen Ersatz sich vereinigen, so mag er das wohl tun.

Ferner — da der Verwalter der öffentlichen Gewalt für Recht und Sicherheit in diesem Vertrage sich verantwortlich macht, so muß er sich notwendig die Macht und den freien Gebrauch derselben ausbedingen, die ihm zu diesem Zwecke erforderlich scheint, und jedesmal erforderlich scheinen wird: und sie muß ihm zugestanden werden. Es muß ihm das Recht zugestanden werden, das, was zur Beförderung des Staatszwecks von jedem beigetragen werden solle, zu bestimmen, und mit dieser Macht völlig nach seinem besten Wissen und seiner Überzeugung zu verfahren. (Wir werden bald sehen, inwieweit dennoch diese Macht beschränkt werden müsse.) Die Staatsmacht muß ihm also, ohne alle Einschränkung, zu

Digitized by Google

freier Disposition unterworfen werden, wie aus dem Begriffe einer Staatsgewalt ohnedies folgt.

Die öffentliche Gewalt muß, in jedem Falle, jedem Recht verschaffen und die Ungerechtigkeit zurücktreiben und bestrafen. Sie macht sich dafür verantwortlich, und eine unentdeckte Gewalttätigkeit hat für den Staat und für ihre Person die traurigsten Folgen. Die Verwalter derselben müssen daher die Macht und das Recht haben, über die Aufführung der Bürger zu wachen; sie haben die Polizeigewalt und die Polizeigesetzgebung.

Daß jeder sein Rechtsurteil im Bürgervertrage, ohne allen Vorbehalt, dem Urteile des Staats unterworfen habe, und, da jetzt ein Verwalter der Macht desselben gesetzt ist, diesem unterwerfe, daß dieser sonach notwendig ein Richter sei, von welchem keine Appellation stattfindet, geht schon aus dem Obigen hervor.

VIII. Unter welches Zwangsgesetz soll nun diese höchste Staatsgewalt selbst gebracht werden, damit es ihr unmöglich sei, irgend etwas anderes zu bewirken, als das Recht, zugleich aber auch notwendig dasselbe in allen Fällen zu bewirken?

Es ist oben im allgemeinen der Satz aufgestellt worden: es muß physisch unmöglich sein, daß die öffentliche Macht oder hier, die Verwalter derselben einen anderen Willen haben, als den des Rechts. Das Mittel, wie dies zu erreichen sei, ist im allgemeinen gleichfalls schon angegeben worden. Ihr Privatzweck, der Zweck ihrer eigenen Sicherheit und ihres Wohlseins, muß an den gemeinsamen Zweck gebunden, und nur durch seine Erreichung zu erreichen sein. Sie müssen gar kein anderes Interesse haben können, als das, den gemeinsamen Zweck zu befördern.

Das Recht ist bloß formal; es muß also gar kein materiales Interesse für ihre Richtersprüche, kein Interesse, daß dieselben in diesem oder jenem Falle gerade so ausfallen, bei ihnen stattfinden können. Es muß ihnen nur daran liegen können, daß sie dem Rechte gemäß seien, keineswegs, wie sie lauten.

Digitized by Google

Sie müssen daher zuvörderst in allen ihren Privatzwecken, d. i. in Absicht ihrer Bedürfnisse völlig unabhängig sein von allen Privatpersonen. Sie müssen ihr reichliches, sicheres Auskommen haben, so daß ihnen keine Privatperson Wohltaten erweisen könne, und daß alles, was man ihnen anbieten könnte, in nichts verschwinde.

Die Verwalter der exekutiven Macht müssen, um nicht zur Parteilichkeit verleitet zu werden, so wenig Freundschaften, Verbindungen, Anhänglichkeiten unter Privatpersonen haben, als irgend möglich.

Der oben aufgestellte Grundsatz, um für alle einzelnen, in allen Fällen, gleiches Recht zu erzwingen, war der: daß das Gesetz der Zeitfolge nach richte und über keinen künftigen Fall entscheide, ehe es den vorhergegangenen abgetan. Nachdem jetzt eine regelmäßige Justizeinrichtung getroffen, die stets, und vielleicht mit mehreren Dingen zugleich, beschäftigt ist; manche Rechtsstreitigkeiten leichter zu entscheiden sein dürften, als andere, und überhaupt alles daran liegt, daß keine Zeit verloren gehe, so muß dies Gesetz, so wie es aufgestellt ist, wegfallen. Aber daß die Justiz wirklich in der Untersuchung aller bei ihr angebrachten Klagen begriffen sei, muß sie stets nachweisen können: ferner ist es schlechthin notwendig, daß nach Art der Rechtsstreitigkeiten eine bestimmte Zeit festgesetzt sei, binnen welcher eine jede geendigt sein müsse; widrigenfalls das Gesetz, nach obigem Grundsatze, seine Macht verlieren würde. Ohne diese Einrichtung ließe sich gar nicht ausmachen, ob wirklich einem jeden sein Recht widerführe; und die Klage über versagtes Recht fände gar nicht statt, indem der Richter durch Vertröstung auf die Zukunft die Klagenden immer zur Ruhe verweisen könnte.

Aber folgendes ist ein sicheres Kriterium, ob das Recht so, wie es soll, verwaltet werde. Die Urteile und das ganze Verfahren der Gewalthaber dürfen sich nie widersprechen; wie sie einmal, in einem Falle, verfahren sind, so müssen sie, in demselben Falle, immer verfahren. Jede ihrer öffentlichen Handlungen muß zum unverbrüchlichen Gesetz werden. Dies bindet sie an das Recht. Sie können nie ungerecht verfahren

Digitized by Google

wollen, denn sie müßten es von nun an in dem gleichen Falle immer, und daraus würde bald die merklichste Unsicherheit entstehen. Oder, wenn sie von ihrer ersten Maxime abzugehen gezwungen sind, so sieht sogleich jeder, daß ihr Verfahren ungerecht war.

Damit diese Beurteilung möglich sei, müssen alle Verhandlungen der Staatsgewalt, mit allen Umständen und Gründen der Entscheidung, ohne Ausnahme die höchste Publizität haben; wenigstens nachdem jede geschlossen ist. Denn es wäre möglich, daß die Gewalt in Polizeisachen hier und da verborgen zu Werke gehen müßte, um den Zweck der öffentlichen Sicherheit, für dessen Erreichung sie der Gemeine verantwortlich ist, zu befördern. Dies muß ihr erlaubt sein, aber nach Erreichung desselben darf sie kein Geheimnis mehr aus ihrem Verfahren machen. Aber ihr Zweck ist erreicht, wenn sie den Richterspruch tut und ausführt.

IX. Wenn die Gewalthaber ihr Amt nach den angezeigten Gesetzen verwalten, so herrscht Recht, Gerechtigkeit und Sicherheit, und jedem ist die seinige beim Eintritt in den Staat vollkommen garantiert. Aber wie sollen, da man sich keineswegs auf Treu und Glauben hinzugeben gedenkt, die Gewalthaber selbst genötigt werden, sich nach diesen Gesetzen zu halten? Dies ist die letzte Aufgabe des zu lösenden Problems einer vernunftmäßigen Staatsverfassung.

Die exekutive Gewalt richtet in der letzten Instanz; es findet keine Appellation von ihrem gesprochenen Endurteile statt, es darf niemand, da diese Inappellabilität Bedingung alles rechtlichen Verhältnisses ist, und es kann niemand, da sie die Übermacht, gegen welche alle Privatmacht unendlich klein ist, in den Händen hat, ihre Urteile ungültig machen, oder die Ausübung derselben aufhalten. Das präsumtive, als sicheres Recht konstituierte Recht hat in der Person der für untrüglich erklärten Richter gesprochen. Hierbei muß es sein Bewenden und der Rechtsspruch muß seinen unfehlbaren Erfolg in der Sinnenwelt haben.

Klare Beweise, daß das Konstitutionsgesetz des Rechts verletzt sei, sind nur folgende zwei: 1. daß das Gesetz in irgendeinem

Digitized by Google

Falle binnen der bestimmten Zeit keine Ausübung finde; 2. daß die Verwalter der öffentlichen Macht sich selbst widersprechen, oder eben, um sich nicht zu widersprechen, offenbare Ungerechtigkeiten begehen müssen.

Ferner ist erwiesen, daß es nur die Gemeine sei, die die Verwalter der exekutiven Macht richten könne. Aber die Schwierigkeit ist die: Wo ist denn die Gemeine, und was ist sie? Ist sie denn etwas mehr, als ein bloßer Begriff: oder, wenn sie etwas mehr sein soll, wie ist sie denn zu realisieren?

Vor dem Richterstuhle der öffentlichen Gewalt, und da dieser Richterstuhl ununterbrochen fortdauert, ununterbrochen fort, sind alle Mitglieder des Staates nur Privatpersonen und keine Gemeine: und jeder ist immerfort der Obergewalt unterworfen. Eines jeden Wille ist nur sein Privatwille, und der einzige Ausdruck des gemeinsamen Willens ist eben der Wille der Obergewalt. Die Gemeine hat keinen abgesonderten Willen, und es ist gar keine Gemeine realisiert, bevor dieselbe nicht ihren Willen von dem Willen der exekutiven Gewalt abgetrennt, und ihre Erklärung, daß der Wille derselben immer ihr eigener Wille sei, zurückgenommen hat.

Aber wie kann dies geschehen? Keine Privatperson darf sagen: die Gemeine soll sich versammeln, alle einzelnen, die bis jetzt nur Privatpersonen sind, sollen zusammentreten und Gemeine sein; denn wenn der Wille dieses einzelnen mit dem der Gewalthaber, der ja immerfort den gemeinsamen Willen repräsentiert, nicht übereinstimmt, so ist er ein Privatwille,[1] ein gegen den gemeinsamen Willen sich auflehnender, ihm widersprechender Wille, mithin Rebellion, und muß auf der Stelle, als solche, bestraft werden. Aber er wird mit dem Willen der Gewalthaber nie übereinstimmen, und diese werden nie die Gemeine versammeln wollen. Entweder, sie sind sich ihrer gerechten Verwaltung bewußt; so ist es ganz gegen den ursprünglichen gemeinsamen Willen, daß ohne Not die einzelnen in ihren Privatgeschäften gestört werden, und in dem Gange des Rechts ein Aufenthalt geschehe. Oder sie sind

[1] der sich zum allgemeinen erhebt — (Margin. Zusatz.)

Digitized by Google

sich ihres Unrechts bewußt; so ist nicht zu glauben, daß sie die Gewalt, die sie jetzt noch in den Händen haben, aufgeben, und ihren Richter selbst zusammenrufen werden. Sie bleiben sonach immerfort ihre eigenen Richter; sie haben keinen Richter über sich zu fürchten, weil seine Realität von ihnen selbst abhängt; und die Verfassung bleibt, vor wie nach, despotisch. — Kurz: nur die Gemeine selbst kann sich als Gemeine deklarieren; sie müßte mithin Gemeine sein, ehe sie es ist, welches, aufgestellterweise, sich widerspricht.

Der Widerspruch ist nur so zu heben: Das Volk wird durch die Konstitution im voraus, auf einen bestimmten Fall, als Gemeine erklärt.

Durch dieses konstitutionelle Gesetz könnte, welches der zunächst jedem sich darbietende Fall ist, verordnet werden, daß das Volk zu gewissen, bestimmten Zeiten regelmäßig sich versammle, und sich von den Magistratspersonen Rechenschaft über die Staatsverwaltung ablegen lasse. Eine solche Einrichtung ist ausführbar in kleinen Staaten, besonders republikanischen, wo die Volksmenge nicht sehr zerstreut wohnt, daher leicht und ohne großen Zeitverlust sich versammelt, auch die Staatsverwaltung einfach und leicht zu übersehen ist. Und doch verliert auch hier diese große Rechtshandlung durch die Gewöhnung an sie von ihrer Würde; man hat Zeit, seine Maßregeln auf sie zu nehmen, und das Resultat derselben ist gemeinhin weniger der gemeinsame Wille, als der Privatwille ränkevoller und ehrsüchtiger Parteien. In einem Staate von beträchtlicher Größe aber — und es ist in mehreren Rücksichten zu wünschen, daß die Staaten nicht klein seien — würde, abgerechnet, daß auch die genannten Mißbräuche in ihm nur ausgedehnter und gefährlicher zum Vorschein kommen würden, jenes Gesetz nicht einmal ausführbar sein, indem wegen des damit notwendig verbundenen Zeitverlustes und Störung in den Privatgeschäften, die Sorge, sich gegen Beeinträchtigung zu schützen, selbst die größte Beeinträchtigung für das Volk werden würde.

Es läßt sich sonach als Prinzip festsetzen: Die Gemeine muß nie ohne Not zusammengerufen werden: so-

Digitized by Google

bald es aber nottut, muß sie sogleich beisammen sein, und sprechen können und wollen.

Es ist nie not, daß sie zusammentrete, und sie wird es auch nie wollen, ehe nicht Recht und Gesetz ganz aufhört zu wirken; dann aber wird sie es müssen, und es sicherlich tun.

An das Recht jedes einzelnen muß in einem rechtmäßigen Staate Recht und Gesetz überhaupt geknüpft sein; also das Gesetz muß, wo es offenbar nicht gewirkt hat, wie es sollte (d. h. wenn in der bestimmten Zeit über einen Rechtshandel nicht gesprochen worden, oder wenn die Anwendung der Gewalt sich mit sich selbst in Widerspruch befindet, oder wenn sonst die Ungerechtigkeit und Gewalttätigkeit klar ist), ganz aufgehoben werden.

Wer soll nun urteilen, ob dieser Fall vorhanden sei? Nicht die Gemeine, denn sie ist nicht versammelt; nicht die Staatsgewalt, denn sie wäre dann Richter in ihrer eigenen Sache. Noch weniger der, der Unrecht gelitten zu haben glaubt, denn er wäre gleichfalls Richter in seiner eigenen Sache. Also — es muß ausdrücklich für diese Beurteilung eine besondere Gewalt durch die Konstitution errichtet werden.

Diese Gewalt müßte die fortdauernde Aufsicht über das Verfahren der öffentlichen Macht haben, und wir können sie sonach Ephoren nennen.

Die exekutive Gewalt ist keinem Menschen verantwortlich, als der versammelten Gemeine; die Ephoren können daher die Gewalthaber nicht vor ihren Richterstuhl ziehen; aber sie müssen den Gang der Geschäfte beständig beobachten, und sonach auch das Recht haben, Erkundigungen einzuziehen, wo sie können. Die Ephoren dürfen die Urteile der Gewalthaber nicht aufhalten, da von denselben keine Appellation stattfindet. Sie dürfen ebensowenig in irgendeiner Angelegenheit selbst Recht sprechen, da jener Magistrat der alleinige Richter im Staate ist. Die Ephoren haben sonach gar keine exekutive Gewalt.*

* Darin ist das hier aus reiner Vernunft deduzierte Ephorat (im engeren Sinne des Wortes) gänzlich unterschieden von dem Ephorate in der sparta-

Digitized by Google

Aber sie haben eine absolut prohibitive Gewalt; nicht die Ausführung dieses oder jenes besonderen Rechtsschlusses zu verbieten, denn dann wären sie Richter, und die exekutive Gewalt wäre nicht inappellabel; sondern allen Rechtsgang von Stund an aufzuheben, die öffentliche Gewalt gänzlich und in allen ihren Teilen zu suspendieren. Ich will diese Aufhebung aller Rechtsgewalt nennen das Staatsinterdikt (nach Analogie des kirchlichen Interdiktes. Die Kirche hat dieses untrügliche Mittel, den Gehorsam derer, die ihrer bedürfen, zu erzwingen, längst erfunden).

Es ist sonach Grundsatz der recht- und vernunftmäßigen Staatsverfassung, daß der absolut positiven Macht eine absolut negative an die Seite gesetzt werde.

Da die Ephoren gar keine Macht in den Händen haben, die exekutive Gewalt aber eine unendliche Übermacht, so dürfte man fragen, wie denn die ersteren die letztere zwingen könnten, auf ihren bloßen Befehl ihre Funktionen einzustellen. Aber dieser Zwang findet sich von selbst. Denn durch die öffentlich angekündigte Suspension wird alles, was sie von diesem Augenblicke an entscheiden, als ungültig und rechtsunkräftig angekündigt, und es ist natürlich, daß keine von nun an von ihr verfällte Partei sich ihrem Urteile wird unterwerfen wollen, ebenso wie keine, die ihre Sache vor ihrem Richterstuhle gewonnen, sich auf dieses Urteil verlassen wird.

Ferner werden durch das Interdikt die bisherigen Verwalter der exekutiven Macht für bloße Privatpersonen und alle ihre Befehle, Gewalt zu brauchen, für rechtsunkräftig erklärt. Jede auf ihren Befehl, von der Stunde des Interdikts an, begangene Gewalttätigkeit ist Widerstand gegen den, durch die Ephoren erklärten gemeinsamen Willen, mithin Rebellion, muß als solche bestraft werden, und wird ganz gewiß also bestraft, wie wir sogleich sehen werden.

Haben die Magistratspersonen für ihre Widersetzlichkeit

---

nischen Verfassung, von der Staatsinquisition zu Venedig u. dgl. Die Volkstribunen in der römischen Republik hatten mit demselben noch die meiste Ähnlichkeit.

Digitized by Google

eine härtere Strafe zu erwarten, als ihnen ohnedies bevorsteht, wenn sie vor der Gemeine sachfällig werden? Dies kann nicht sein, denn dann erwartet sie ohnedies die höchste: aber sie geben durch Widersetzlichkeit eine Sache schon verloren, die sie noch immer gewinnen können; und ziehen sich schon durch dieselbe, vor aller Untersuchung über den Grund des auferlegten Interdikts, die höchste Strafe zu, der sie vielleicht noch hätten entgehen können. Sie werden sonach schwerlich sich widersetzen.

Die Ankündigung des Interdikts ist zugleich die Zusammenberufung der Gemeine. Dieselbe ist durch das größte Unglück, das sie betreffen könnte, gezwungen, sich sogleich zu versammeln. Die Ephoren sind der Natur der Sache nach Kläger, und haben den Vortrag.

Die Gemeine soll zusammenkommen: dadurch wird nun nicht etwa gesagt, daß alle Menschen, aus allen Teilen des vielleicht sehr ausgedehnten Reichs, sich auf einem Platze versammeln sollen, welches in mehreren Fällen ganz unmöglich sein dürfte; sondern nur, daß alle zu der vorhabenden Untersuchung, über welche gar wohl in jeder Stadt und jedem Dorfe des Reichs beratschlagt werden kann, sich vereinigen, und jeder seine Stimme gebe. Wie es einzurichten ist, um das Resultat des gemeinsamen Willens rein zu bekommen, ist eine Frage der Politik, und keineswegs der Rechtslehre. Doch ist es aus einem Grunde, den wir tiefer unten anführen werden, notwendig, daß bei dieser Beratschlagung wirklich große Haufen des Volkes, hier und da, auf einem Platze zusammenkommen.

Was die Gemeine beschließt, wird konstitutionelles Gesetz.

Es ist daher zuvörderst notwendig, daß sie, — ihr Urteil über die Materie des Rechtsstreits mag nun ausfallen wie es wolle, — beschließen, daß das angekündigte Interdikt der Form nach rechtskräftig sein, und daß die Widersetzlichkeit dagegen als Rebellion bestraft werden solle. Beschlössen sie das Gegenteil, so höben sie alles Interdikt, mithin auch alle Wirksamkeit des Ephorats, sonach das Ephorat dem Wesen nach selbst auf, und beschlössen über sich eine Ober-

Digitized by Google

gewalt, die keine Verantwortlichkeit hätte, mithin eine Despotie, welches gegen das Rechtsgesetz ist, und überhaupt sich nicht erwarten läßt. Sie werden es nicht tun, weil das Recht an ihren Vorteil gebunden ist.

Ferner, was die Materie des Rechtshandels anbelangt, so wird ihr Urteil notwendig gerecht, d. i. dem ursprünglichen gemeinsamen Willen gemäß sein. Wenn sie den Magistrat, der der Anklage der Ephoren zufolge etwas ungestraft gelassen hat (über das Faktum kann und muß kein Zweifel obwalten, und dafür haben die Ephoren zu sorgen), lossprechen, so beschließen sie dadurch, daß dies nie bestraft werden, sondern eine rechtmäßige Handlung sein solle, die gegen jeden von ihnen auch verübt werden könne. Wenn die exekutive Gewalt eines Widerspruches in ihrem Verfahren, oder einer offenbaren Ungerechtigkeit angeschuldigt worden, und sie erklären, es sei da kein Widerspruch oder keine Ungerechtigkeit, so machen sie die schwankende oder offenbar rechtswidrige Maxime, nach welcher gerichtet worden, zu einem Grundgesetze des Staats, nach welchem jeder unter ihnen auch behandelt werden will. Sie werden sonach ohne Zweifel die Sache reiflich überlegen, und sich vor einem ungerechten Spruche hüten.

Der verfällte Teil, es seien die Ephoren oder die exekutive Macht, ist des Hochverrats schuldig. Die ersteren, wenn ihre Klage sich ungegründet befindet, haben den Rechtsgang, als die höchste Angelegenheit des gemeinen Wesens, aufgehalten; die letzteren, wenn sie schuldig befunden werden, haben der Staatsgewalt sich zur Unterdrückung des Rechts bedient.

Keinem wird leicht die Verantwortlichkeit der Gewalthaber zu groß scheinen: vielleicht aber die der Ephoren. Es hat ihnen nun einmal geschienen, könnte man sagen, daß das Gesetz in Gefahr sei; sie haben nach ihren Gewissen gehandelt und lediglich geirrt. — Aber das gleiche kann ja von den Gewalthabern auch gelten: — und überhaupt ist darauf zu antworten: der Irrtum ist hier so gefährlich, als der böse Wille, und das Gesetz muß mit gleicher Sorgfalt den ersteren

Digitized by Google

zu verhindern suchen, als es den letzteren unterdrückt. Die Weisesten unter dem Volke sollen zu Magistratspersonen, und ganz besonders alte, gereifte Männer zu Ephoren gewählt werden.

Überdies werden ja wohl die Ephoren mit den Gewalthabern. vor Ankündigung des Interdikts vorher, unterhandeln, dieselben zu vermögen suchen, daß sie freiwillig und ohne Aufsehen die Ungerechtigkeit abstellen, oder gut machen; und schon allein dadurch werden sie sich eine gründliche Einsicht in den wahren Zusammenhang der Sache erwerben.

Der Volksbeschluß gilt zurück: die nach den Maximen, die durch ihn gemißbilligt werden, gefällten Urteile werden vernichtet, und die dadurch Beschädigten in ihren vorigen Stand wieder eingesetzt; doch ohne Nachteil ihrer Parteien, welche auch nach, zwar ungegründetem, aber doch präsumtivem Rechte gehandelt haben. Der Schade muß von den Richtern, die ihn verursacht haben, ersetzt werden. Der Grund dieser Gültigkeit auf das Vergangene ist folgender: der nach dem Richterspruche Sachfällige durfte nicht davon appellieren, weil präsumiert werden mußte, daß der Wille der Richter mit dem wahren gemeinsamen Willen übereinkomme: der Grund der Gültigkeit des Urteils war die Präsumtion seiner Gesetzlichkeit. Jetzt findet sich das Gegenteil: der Grund fällt weg, mithin auch das Begründete. Jenes Urteil ist so gut als nicht gesprochen.

Die positive und negative Macht, die Exekutoren und Ephoren, sind vor der versammelten Gemeine zu richtende Parteien, mithin können sie selbst nicht Richter sein in ihrer Sache, und gehören nicht zur Gemeine, die man in dieser Rücksicht nun auch das Volk nennen kann. — Die Ephoren instruieren den Prozeß, wie oben bemerkt worden, und sind insofern Kläger; die Exekutoren verantworten sich, und sind insofern die Beklagten.

(Inwiefern gehören die Magistratspersonen zum Volke? Diese Frage hat man, wie bei mehreren Fragen geschehen ist, im allgemeinen aufgeworfen, und im allgemeinen, folglich einseitig,

Digitized by Google

beantwortet, weil man zu bestimmen vergaß, unter welchen Umständen man sie beantwortet wissen wollte.

Hier haben wir die Antwort. Ehe sie gewählt wurden, waren sie nicht Magistratspersonen, waren sie gar nicht das, was sie jetzt sind, sie waren etwas anderes, und gehörten insofern zum Volke. Werden sie gleich für die Person als Repräsentanten geboren, wie der Erbprinz, so haben sie nie dazu gehört. Die geborenen Aristokraten, oder der Adel, sind vor ihrer Wahl zu einer Staatswürde Privatpersonen, und gehören zum Volke. Sie sind nicht Magistratspersonen, sondern nur ausschließend wahlfähig. Daß ihre Stimme, wegen der zu befürchtenden Parteilichkeit für die exekutive Gewalt, keinen schädlichen Einfluß auf das Resultat des gemeinsamen Willens habe, dagegen hat die Konstitution Sorge zu tragen, und wie es zu verhüten sei, ist eine Frage der Politik.

Sobald nur die Wahl auf sie fällt, wenn sie dieselbe auch noch nicht angenommen haben, sind sie schon ausgeschlossen vom Volke, denn sie unterhandeln jetzt mit demselben, und sind in dieser Unterhandlung die eine Partei, das Volk die andere. Erklären sie sich bestimmt, daß sie das angetragene Amt nicht annehmen, so treten sie dadurch wieder unter das Volk zurück.

Nehmen sie dasselbe an, so sind sie dadurch auf immer ausgeschlossen vom Volke.

Da sie sich für öffentliche Sicherheit und Recht mit ihrer eignen Person und ihrer eignen Freiheit verantwortlich machen, so müssen sie bei der Gesetzgebung mehr, als eine bloß zustimmende, sie müssen eine entscheidende negative Stimme (ein *Veto*) haben; d. h. es muß ihnen im Übertragungskontrakte freistehen, zu sagen: nach solchen Gesetzen wollen wir nicht regieren; dann aber muß es auch dem Volke freistehen, zu sagen: willst du nicht nach Gesetzen regieren, die unserer Einsicht nach gut sind, so regiere ein anderer.

Sobald der Übertragungskontrakt geschlossen, geschieht mit ihm zugleich die Unterwerfung, und es ist von nun an keine Gemeine mehr da; das Volk ist gar kein Volk, kein Ganzes, sondern

Digitized by Google

ein bloßes Aggregat von Untertanen: und die Magistratspersonen gehören dann auch nicht zum Volke.

Wird auf die beschriebene Weise, durch Ankündigung des Interdikts, die Gemeine versammelt, so sind die Magistratspersonen erwiesenermaßen Partei, und gehören abermals nicht zum Volke. Gewinnen sie den anhängigen großen Rechtshandel, so sind sie wieder Magistrate, und gehören abermals nicht zum Volke; verlieren sie ihn, so ist die einzig mögliche Strafe die Ausschließung vom Staate, die Landesverweisung, sie gehören sonach abermals nicht zum Volke. Sie gehören demnach nie zu demselben, und werden durch den Übertragungskontrakt auf immer davon ausgeschlossen).

X. An der absoluten Freiheit und persönlichen Sicherheit der Ephoren hängt die Sicherheit des Ganzen. Sie sind durch ihre Stelle bestimmt, der exekutiven, mit Übermacht versehenen Gewalt das Gegengewicht zu halten. Sie müssen daher zuvörderst gar nicht von ihr abhängig werden können in Rücksicht ihres Wohlseins, und sonach vorzüglich gut und ihr gleich besoldet werden. Ferner sind sie, wie zu erwarten, den Nachstellungen und Drohungen dieser Gewalt ausgesetzt, und haben keine Verteidigung, außer die Macht der Gemeine, die aber nicht beisammen ist. Ihre Person muß daher durch das Gesetz gesichert werden, d. i. sie müssen für unverletzlich *(sacrosancti)* erklärt werden. Die geringste Gewalttätigkeit gegen sie, oder auch nur Androhung der Gewalt, ist Hochverrat, d. i. unmittelbarer Angriff auf den Staat. Bloß er, von der exekutiven Gewalt erregt, ist schon an sich Ankündigung des Interdikts; denn die exekutive Gewalt sondert dadurch unmittelbar und klar ihren Willen ab von dem gemeinsamen Willen.

Ferner, die Macht des Volks muß die Gewalt, welche die Exekutoren in den Händen haben, ohne allen Vergleich übertreffen. Könnte die letztere der ersten auch nur das Gegengewicht halten, so würde, falls die Exekutoren sich widersetzen wollten, wenigstens ein Krieg entstehen zwischen ihnen und dem Volke, der durch die Konstitution unmöglich gemacht werden muß. Wäre die exekutive Gewalt übermächtig, oder

Digitized by Google

könnte sie es auch nur im Kriege werden, so könnte sie das Volk unterjochen, woraus eine unbedingte Sklaverei entstehen würde.

Daher ist es Bedingung der Rechtmäßigkeit jeder bürgerlichen Verfassung, daß unter keinerlei Vorwand die exekutive Gewalt eine Macht in die Hände bekomme, welche gegen die der Gemeine des geringsten Widerstandes fähig sei. Jeder Zweck muß diesem, dem höchst möglichen Zwecke, dem der Erhaltung des Rechts überhaupt, aufgeopfert werden.

Ferner ist es eben darum eine Hauptmaxime für eine vernunftmäßige Konstitution, und es sind dahin abzweckende Veranstaltungen zu treffen, daß bei Versammlung der Gemeine allenthalben — etwa in den Provinzialstädten des Landes — so große Haufen zusammenkommen, die den möglichen Versuchen der exekutiven Gewalt sich zu widersetzen, gehörigen Widerstand leisten können, daß demnach sogleich, wie die Gemeine sich als Gemeine erklärt, eine sehr respektable Macht auf den Beinen sei.

XI. Eine wichtige Frage hierbei ist noch folgende: wodurch ist denn der Volksbeschluß zu bestimmen? Muß Einstimmigkeit sein oder ist die Stimmenmehrheit hinreichend, und muß die Minorität der Majorität sich unterwerfen?

Im Staatsvertrage überhaupt muß Einstimmigkeit sein, wie oben gezeigt worden. Jeder muß für seine Person erklären, daß er mit dieser bestimmten Volksmenge in ein gemeines Wesen zur Erhaltung des Rechts zusammentreten wolle.

In der Beratschlagung über die Wahl der Magistratspersonen verhielt sich die Sache schon anders. Die Minorität war freilich nicht verbunden, der Stimme der Majorität beizutreten; aber da sie der schwächere Teil wurde, konnte sie durch den stärkeren genötigt werden, diesen Platz, auf welchem die Mehrheit nun ihre entworfene Konstitution realisieren will, zu verlassen, und sich irgendwo anders ansässig zu machen. Will sie dies nicht, — und sie wird es um vieles nicht wollen — so wird sie der Stimme der Majorität beipflichten müssen. — Der Grund war der: weil sie offenbar zu schwach sein würde, um zu widerstehen. Es liegt demnach schon im Beweise, daß

Digitized by Google

auch hier eine sehr entscheidende Majorität vorhanden sein müsse, so daß der Ausschlag der Gewalt nicht zweifelhaft, und ein Krieg, der immer unrechtmäßig ist, gar nicht zu befürchten sei: daß es daher nicht etwa auf eine, oder ein paar Stimmen mehr oder weniger ankommen könne. Bis der erstere Fall eintritt, werden sie suchen müssen, sich untereinander zu vergleichen.

In der Beratschlagung über die Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit des Verfahrens der angeklagten exekutiven Gewalt kann, unseren aufgestellten Prämissen nach, gar keine große Verschiedenheit der Meinungen herrschen. Zuvörderst muß das Faktum klar daliegen, und wird es der Natur der Sache nach. Dann ist die Frage bloß die: ist dies gerecht oder nicht, soll dies zu ewigen Zeiten gesetzlich für uns sein oder nicht? Sie ist kurz, und mit einem entscheidenden Ja oder Nein zu beantworten. Es können daher nur zwei Meinungen obwalten, Bejahung oder Verneinung, und ein Drittes ist nicht möglich.

Nun ist, vorausgesetzt, daß die Bürger alle wenigstens die gemeine gesunde Urteilskraft besitzen, über diese Frage sehr leicht zu entscheiden, und sie hat, wie schon oben gezeigt worden, so unmittelbare Beziehung auf jedes einzelnen Wohl oder Wehe, daß sie, der Natur der Sache nach, fast immer ganz einstimmig wird beantwortet werden, und daß man im voraus annehmen kann, daß derjenige, der sie anders beantwortet, als die Menge, entweder des gemeinen Urteils nicht mächtig, oder parteiisch sei. Es wird den Verständigeren obliegen, die von der ersten Klasse in der Güte zu berichtigen, und sie zur allgemeinen Meinung zu bringen. Ist es nicht möglich, sie zu überzeugen, so machen sie sich sehr verdächtig, unter die letztere Klasse zu gehören und schädliche Bürger zu sein. Können sie sich mit dem Ausspruche der Majorität gar nicht vereinigen, so sind sie allerdings nicht verbunden, ihre Sicherheit von einem Gesetze abhängen zu lassen, das sie nicht für Recht erkennen: aber unter einem Volke, das nach diesem Gesetze sich richten läßt, können sie auch nicht länger leben; sie müssen sich

Digitized by Google

daher aus den Grenzen des Staats wegbegeben, — doch unbeschadet ihres Eigentums, inwiefern dasselbe absolutes Eigentum ist, und sie es mit sich nehmen können, wovon zu seiner Zeit. Da dieses seine großen Unbequemlichkeiten haben dürfte, so ist zu erwarten, daß keiner sie übernehmen werde, außer bei sehr fester Überzeugung, daß der Ausspruch der Majorität die allgemeine Sicherheit zugrunde richte, daß er daher lieber ihrer Entscheidung beitreten werde, so daß daher der Beschluß einstimmig ausfalle. — Es wird daher in meiner Theorie stets, wie immer, nicht die Rechtsgültigkeit der Stimme der Majorität, sondern nur die der Einstimmigkeit angenommen; aber es wird behauptet, daß diejenigen, die sich der sehr entschiedenen Majorität, welche in unserem Falle durch die Konstitution gar füglich auf sieben Achtel, oder wohl noch höher angesetzt werden könnte, nicht unterwerfen wollen, dadurch aufhören, Mitglieder des Staats zu sein, wodurch die Einstimmigkeit hervorgebracht wird. — Der Hauptpunkt, den man ja nicht aus der Acht zu lassen hat, ist der, daß erwiesenermaßen ein großer Unterschied zwischen den meisten Stimmen und allen gar nicht stattfinden könne.

XII. Unter der beschriebenen Verfassung muß unfehlbar und notwendig nur das Recht, und dieses stets herrschen, wenn nicht etwa die Ephoren mit der exekutiven Gewalt sich vereinigen, um das Volk zu unterdrücken. Dieses letzte und höchste Hindernis einer gerechten Verfassung muß gleichfalls gehoben werden.

Die Ephoren sollen von der exekutiven Gewalt nicht abhängig sein, es soll unmöglich sein, daß ihnen diese etwas Angenehmes erweise. Sie müssen mit den Verwaltern derselben nicht in Umgang, Verwandtschaft, freundschaftlichem Verhältnisse und dergleichen stehen. Das Volk wird darüber wachen, und die Ephoren würden dadurch vors erste das Zutrauen desselben verlieren.

Ferner — es ist ratsam, ja beinahe notwendig, daß die exekutive Macht auf Lebenszeit verliehen werde, weil der Verwalter derselben seinen Stand verliert; aber es ist ebenso

Digitized by Google

ratsam, daß das Ephorat nur auf eine bestimmte Zeit verliehen werde, da es gar nicht nötig ist, daß der Ephor durch dasselbe seinen Stand verliere. Der abgehende Ephor muß dem neuantretenden Rechenschaft über das, was während der Verwaltung seines Amts sich zugetragen, ablegen; ist etwas Ungerechtes vorgefallen, und dauert in seinen Folgen noch fort, so ist der neue Ephor ohne weiteres verbunden, durch Ankündigung des Interdikts die Gemeine zu berufen, und über den abgegangenen Ephor sowohl, als über die Exekutoren, sprechen zu lassen. Es ist einleuchtend, daß der schuldig befundene Ephor als Hochverräter zu bestrafen ist. — Aber das Ephorat mit Ehre verwaltet zu haben, berechtige auf Lebenszeit zu den ehrenvollsten Auszeichnungen.

Das Volk muß die Ephoren ernennen; nicht die exekutive Gewalt, welches offenbar ungereimt wäre, noch die Ephoren sich selbst, weil die neuen die Richter der abgehenden sind, und diese sich durch ihre Wahl vor allem Gericht sicher stellen könnten. Die Weise, die Ephoren zu wählen, muß in der Konstitution bestimmt sein. Man darf um das Ephorat nicht anhalten; auf wen das Auge und das Zutrauen des Volks fällt, welches, gerade um dieser erhabenen Wahl willen, auf seine biederen und großen Männer fortgehend aufmerken wird, derselbe wird Ephor.

XIII. Sollen, nachdem diese Anstalten getroffen worden, die Ephoren noch immer mit der exekutiven Gewalt gegen die Freiheit des Volks sich verbinden, so wird dazu nichts Geringeres erfordert, als daß unter den ersten Männern des Landes, die man nach und nach zu Ephoren gewählt, in einer ganzen Reihe derselben auch nicht Einer sei, der nicht schon beim Antritte seines Amtes bestochen worden; ferner, daß jeder in der ganzen Reihe auf dieses allgemeine Verderben mit solcher Zuversicht rechnen könne, daß er davon seine ganze Sicherheit abhängig mache. So etwas ist unmöglich, oder, wenn es möglich ist, so dürfte leicht geurteilt werden, daß ein so verdorbenes Volk, worunter die allgemein für die besten anerkannten so niedrig gesinnt sind, kein besseres Schicksal verdiene, als das, welches ihm zuteil wird. Da

Digitized by Google

aber eine strenge Wissenschaft selbst auf das Allerunwahrscheinlichste Rücksicht zu nehmen hat, so bleibt in diesem Falle folgende Auskunft.

Jede Privatperson, die gegen den Willen der exekutiven Gewalt, in welchem, solange die Gemeine nicht beisammen ist, der gemeinsame Wille niedergelegt ist, die Gemeine zusammenruft, — und das wird immer der Fall sein, weil die exekutive Gewalt, der Natur der Sache nach, sie nie zusammenrufen will — ist, indem sein Wille gegen den präsumtiven gemeinsamen Willen sich auflehnt, und eine Macht gegen ihn sucht, ein Rebell, wie oben erwiesen worden.

Aber — welches wohl zu merken ist — das Volk* ist nie Rebell, und der Ausdruck Rebellion, von ihm gebraucht, ist die höchste Ungereimtheit, die je gesagt worden; denn das Volk ist in der Tat und nach dem Rechte die höchste Gewalt, über welche keine geht, die die Quelle aller anderen Gewalt, und die Gott allein verantwortlich ist. Durch seine Versammlung verliert die exekutive Gewalt die ihrige, in der Tat, und nach dem Rechte. Nur gegen einen Höheren findet Rebellion statt. Aber was auf der Erde ist höher, denn das Volk! Es könnte nur gegen sich selbst rebellieren, welches ungereimt ist. Nur Gott ist über das Volk; soll daher gesagt werden können: ein Volk habe gegen seinen Fürsten rebelliert, so muß angenommen werden, daß der Fürst ein Gott sei, welches schwer zu erweisen sein dürfte.

Entweder also, das Volk steht in einem solchen Falle selbst einmütig auf, etwa auf besondere Veranlassung, wo die Gewalttätigkeit zu schrecklich in die Augen leuchtet, und richtet Ephoren und Gewalthaber. — Sein Aufstand ist, der Natur der Sache nach, nicht nur der Form, sondern auch der Materie nach stets gerecht, denn solange die Unsicherheit und schlechte Verwaltung nicht alle drückt, und nicht allgemein schädlich wird, sorgt jeder einzelne nur für sich, und sucht sich durchzudrängen, so gut er es vermag. Es ist nie ein Volk aufgestanden, wie Ein Mann, und es wird nie eines auf-

* Man verstehe wohl, daß ich vom ganzen Volke rede.

Digitized by Google

stehen, wenn die Ungerechtigkeit nicht auf das höchste gestiegen ist.

Oder, der zweite Fall: eine oder mehrere Privatpersonen fordern die Untertanen auf, sich zum Volke zu konstituieren: so sind diese freilich, der Präsumtion nach, Rebellen, und werden nach präsumtivem Rechte, solange die Gemeine sich noch nicht konstituiert hat, dem präsumtiven gemeinsamen Willen nach von der exekutiven Gewalt als solche gestraft, wenn dieselbe ihrer habhaft werden kann. Aber eine ungerechte Gewalt ist stets schwach, weil sie inkonsequent ist und die allgemeine Meinung, oft sogar die Meinung derer, deren sie sich als Werkzeuge bedient, gegen sich hat, und sie ist desto schwächer und ohnmächtiger, je ungerechter sie ist. Je verächtlicher daher die exekutive Gewalt ist, desto mehr Wahrscheinlichkeit ist da, daß jene Aufforderer des Volks vors erste ihrer Ahndung entgehen werden.

Entweder nun die Gemeine steht ihrem Aufrufe zufolge auf, oder nicht. Erfolgt das erstere, so verschwindet die exekutive Gewalt in nichts, die Gemeine wird Richter zwischen ihr und den Aufforderern, wie sie es sonst zwischen ihr und den Ephoren ist. Findet die Gemeine ihre Aufforderung gegründet, so wird durch den nachher erklärten Willen der Gemeine ihr Wille bestätigt, als der wahre, gemeinsame Wille; es zeigt sich, daß er das Materiale des Rechts enthalte, und die ihm noch abgehende Form des Rechts erhält er durch die Beistimmung der Gemeine. Sie sind durch ihr Herz und ihre Tugend Erhalter der Nation, und ohne Ruf natürliche Ephoren. Findet im Gegenteil die Gemeine die Aufforderung und Anklage derselben ungegründet, so sind sie Rebellen, und werden von der Gemeine selbst als solche verurteilt.

Steht das Volk nicht auf, so beweist dies, daß entweder die Bedrückung und öffentliche Unsicherheit noch nicht merklich genug geworden, oder daß wirklich keine sei, oder: daß das Volk zum Wollen der Freiheit und zur Einsicht in seine Rechte noch nicht erwacht sei, daß es dem großen Rechtshandel, dessen Entscheidung ihm angetragen wird, noch nicht gewachsen sei, daß es also nicht hätte aufgerufen werden

Digitized by Google

sollen. Die Aufforderer des Volks werden, nach völlig gültigem äußerem Rechte, als Rebellen bestraft, ob sie wohl nach innerem Rechte, vor ihrem Gewissen, Märtyrer des Rechts sein mögen. Sie werden ihrer Absicht nach vielleicht unschuldig, aber ihrer Tat nach völlig schuldig bestraft; sie hätten ihre Nation besser kennen sollen. Wenn eine solche Nation zusammengekommen wäre, so würde dadurch die Vernichtung und Aufhebung alles Rechts entstanden sein.

Die aufgestellten Anordnungen, über die Wahl der Verwalter der exekutiven Macht, die der Ephoren und ihre Pflichten, sind Gesetze über die Verwaltung des Gesetzes; und alle Gesetze dieser Art zusammengefaßt, heißen die Konstitution. Wir haben sonach in einem dritten Abschnitte des Staatsrechts zu reden von der Konstitution.

XIV. Die Konstitution (es versteht sich, eine recht- und vernunftmäßige) ist unabänderlich und für ewige Zeiten gültig, und wird im Bürgervertrage als eine solche notwendig gesetzt.

Denn jeder einzelne muß zu derselben seine Beistimmung geben; und sie ist sonach durch den ursprünglichen gemeinsamen Willen garantiert. Nur unter der Garantie dieser bestimmten Konstitution für seine Sicherheit hat jeder einzelne sich in den Staat begeben. Er kann nicht genötigt werden, einer anderen seine Beistimmung zu geben. Da er aber, falls eine solche andere dennoch durchgesetzt werden sollte, nicht unter einer Verfassung, die nach einer von ihm nicht gebilligten Konstitution regiert würde, leben könnte, sondern den Staat verlassen müßte, welches gegen den ursprünglichen Vertrag läuft: so darf überhaupt, wenn auch nur ein einziger dagegen wäre, die Konstitution nicht verändert werden. Es bedarf sonach für eine solche Veränderung der Konstitution der absoluten Einstimmigkeit.

Der Unterschied dieser zur Veränderung der Konstitution erforderlichen absoluten Einstimmigkeit, von der oben deduzierten relativen, ist der, daß die letztere im Notfalle durch Ausschließung mehrerer einzelnen aus dem Staate hervorgebracht werden darf; die erstere aber nicht. Bei der relativen Einstimmig-

Digitized by Google

keit ist das Recht, Staatsbürger zu bleiben, durch den Beitritt zur Majorität bestimmt; bei der absoluten ist das Recht, Staatsbürger zu bleiben, absolut.

Wir haben gesagt: eine Konstitution, die überhaupt rechtmäßig ist, d. h. die eine konstituierte, aber verantwortliche exekutive Macht und ein Ephorat hat, sei unabänderlich. — Innerhalb dieses Umkreises nämlich sind noch Modifikationen ins Unendliche möglich: und diese näheren Bestimmungen sind unabänderlich.[1]

Ist die Konstitution unrechtmäßig, so darf sie verändert werden, zu einer rechtmäßigen: und es ist nicht zu verstatten, daß irgendeiner sage: ich will die bisherige Konstitution nicht aufgeben. Denn nur durch die bisher stattgefundene Unwissenheit und Unempfänglichkeit einer rechtmäßigen ist die Erduldung der rechtswidrigen zu entschuldigen: aber sobald der Begriff des Rechtsgemäßen da ist, und die Nation fähig ist, ihn zu realisieren, ist jeder verbunden ihn anzunehmen, denn das Recht soll herrschen.

Etwas anderes ist die Verbesserung und Abänderung der Zivilgesetzgebung. Diese findet sich von selbst. Der Staat bestand anfangs aus dieser bestimmten Menschenmenge, die diese und jene bestimmten Gewerbe trieben, und das Gesetz war darauf berechnet. Die Volksmenge vermehrt sich, es entstehen neue Nahrungszweige, — es versteht sich, daß keiner entstehen darf, ohne Bewilligung des Staats, — das Gesetz muß sich jetzt notwendig ändern, um diesem ganz veränderten Volke noch anpassend zu sein, und die exekutive Gewalt ist dafür verantwortlich, daß es ihm immer anpasse.

XV. Der ganze beschriebene Mechanismus ist erforderlich zur Realisation eines rechtsgemäßen Verhältnisses unter den Menschen; aber es ist gar nicht notwendig, daß alle diese Triebfedern beständig in äußerer und sichtbarer Wirkung sind. Vielmehr, je besser der Staat eingerichtet ist, desto weniger wird man ihn bemerken, weil durch seine ruhende Kraft, durch sein inneres Gewicht, alle Möglichkeit seiner äußeren Wirksam-

[1] abänderlich (?) (Konjektur von Imm. Herm. Fichte.)

Digitized by Google

keit schon in der Entstehung aufgehoben wird. Er selbst verhindert sich am Handeln.

Das nächste, worauf der Staat geht, ist dies, die Streitigkeiten der Bürger über Eigentum zu entscheiden. Je einfacher, klarer und allumfassender das Gesetz, je sicherer die unfehlbare Ausübung desselben ist, desto weniger wird es dergleichen Streitigkeiten geben, weil ein jeder ziemlich bestimmt wissen kann, was ihm gehöre, und nicht, und nicht leicht den, wie er vorhersieht, vergeblichen Versuch machen wird, sich das Eigentum des anderen zuzueignen. Werden die wenigen, die durch Irrtum noch veranlaßt werden können, richtig und für beide Teile einleuchtend entschieden, so gibt es keine Verbrechen. Denn woher anders entstehen alle Verbrechen, als aus Habsucht und durch sie gereizter Leidenschaft, oder auch aus Mangel und Armut, die nicht stattfinden würden, wenn das Gesetz über das Eigentum eines jeden gehörig wachte? Und wie können sie entstehen, nachdem die Quellen derselben abgeleitet sind? Ein gutes Zivilgesetz und die strenge Verwaltung desselben hebt die Ausübung der Kriminalgesetzgebung ganz auf. — Überdies, wer wagt ein Verbrechen, wenn er sicher weiß, daß es entdeckt und bestraft wird? Nur ein halbes Jahrhundert so verlebt, so werden die Begriffe der Verbrechen aus dem Bewußtsein des glücklichen Volks, das nach solchen Gesetzen regiert wird, verschwinden.

Hat die exekutive Gewalt so wenig Geschäfte, so ist ihr um ebensoviel die Möglichkeit ungerecht zu sein, abgeschnitten. Die selten vorkommende Ausübung ihrer Gewalt ist ein Ehrfurcht erregender Akt für sie und das Volk; aller Augen sind auf sie gerichtet, und die nötige Ehrfurcht für die Nation wird ihr Achtung für sich selbst geben, wenn zu befürchten wäre, daß sie außerdem keine haben würde.

Die Gewalt der Ephoren wird gleichfalls keine Anwendung finden, weil die exekutive Macht immer gerecht ist, und es wird an kein Interdikt, also auch an kein Volksgericht zu denken sein.

Wenn es also möglich wäre, daß irgend jemand durch die aufgestellten Begriffe sich schrecken ließe, und daß er

Digitized by Google

sich bei einer Zusammenkunft des Volks zum Gericht, wer weiß, welche Greuel dächte, so hat derselbe zwei Gründe, sich zu beruhigen. Zuvörderst: nur der gesetzlose Haufe begeht Ausschweifungen, nicht der nach und unter einem Gesetze sich versammelnde und in gewisser Form beratschlagende. Die Formel ist — im Vorbeigehen sei es gesagt — eine der höchsten Wohltaten für den Menschen. Indem sie ihn nötigt, auf irgend etwas Bedacht zu nehmen, nötigt sie ihn überhaupt, mit Bedacht zu Werke zu gehen. Man meint es nicht gut mit der Menschheit, wenn man sie aller Formulare überheben will.

Dann, alle diese Anstalten sind nicht getroffen, um einzutreten, sondern nur, um die Fälle, in denen sie eintreten müßten, unmöglich zu machen. Eben, wo sie getroffen sind, sind sie überflüssig, und nur da, wo sie nicht sind, wären sie nötig.

Digitized by Google

Digitized by Google

Grundlage

des

Naturrechts

nach

Prinzipien der Wissenschaftslehre.

Zweiter Teil

oder

Angewandtes Naturrecht.

Von

Johann Gottlieb Fichte.

Jena und Leipzig,
bei Christian Ernst Gabler,
1797.

Digitized by Google

Digitized by Google

Erster Abschnitt der Staatsrechtslehre.

Vom Staatsbürgervertrage.

§ 17.

A.

Wir analysieren zuvörderst sorgfältiger, als es bis jetzt nötig war, den Begriff des Vertrags überhaupt.

Zu einem Vertrage gehören zuvörderst zwei Personen, seien es natürliche oder mystische; die beide gesetzt werden, als wollend dasselbe Objekt zum ausschließenden Eigentume. — Die Sache, über welche sie sich zu vertragen haben, muß daher von der Art sein, daß sie ausschließendes Eigentum werden könne, d. i. daß sie, ihrer Natur und sich selbst überlassen, bleibe, wie sie im Zweckbegriffe der Person gedacht worden; ferner von der Art, daß sie nur als ausschließendes Eigentum, d. i. wenn sie wirklich so bleibt, wie sie im Zweckbegriffe der Person gedacht worden, benutzt werden könne. (Man sehe § 11. III.) Wäre das erstere nicht, so wäre kein Vertrag möglich; wäre das letztere nicht, so wäre keiner nötig. Über eine Portion Luft oder Licht findet aus diesem Grunde kein Vertrag statt.

Ferner müssen beide Parteien das gleiche Recht auf die Sache haben; außerdem wäre zwischen ihnen kein Rechtsstreit, der

Digitized by Google

eben durch den Vertrag vermittelt werden soll. Dies nun ist, der Natur der Sache nach, mit allen Objekten und allen freien Wesen, die Anspruch auf dieselben machen, der Fall. Vor dem Vertrage hat keiner einen Rechtsgrund für seinen Besitz der streitigen Sache anzuführen, als seine freie und vernünftige Natur; denselben Rechtsgrund aber haben alle freien Wesen anzuführen. Über das Eigentum ihrer Leiber können die Personen nicht in Streit geraten, indem der natürliche Gebrauch jedes Leibes, ihn durch den bloßen Willen in Bewegung zu setzen, allen Subjekten, außer Einem, physisch unmöglich ist; auf die ganze übrige Sinnenwelt haben, erwiesenermaßen, alle freien Wesen dasselbe Recht.

Doch ist keineswegs aus der Acht zu lassen, daß nicht gerade gegenwärtig schon beide Parteien Anspruch auf denselben Besitz machen müssen, sondern daß nur zu befürchten sein kann, es möchte ein solcher streitender Anspruch in der Zukunft entstehen. Ein Fall von beiden aber muß eintreten; denn außerdem wäre die Sphäre für die Freiheit beider Parteien völlig abgesondert, und würde von ihnen für abgesondert gehalten, und es wäre ganz unnötig, dieselbe durch Vertrag festzusetzen. — Solange du etwa durch einen Fluß von mir getrennt bist, über welchen zu kommen wir beide für gleich unmöglich halten, wird es keinem von uns einfallen, uns gegenseitig zu versprechen, daß wir nicht über den Fluß gehen, und an dem anderen Ufer uns anbauen wollen. Der Fluß ist uns durch die Natur zur Grenze unseres physischen Vermögens gesetzt. Wird der Fluß etwa seicht zum Durchwaten, oder erfinden wir die Schiffahrt: dann erst wird es nötig sein, daß wir ihn durch Verabredung zur Grenze unserer Willkür machen.

Dieser Wille beider, das oder jenes eigentümlich zu besitzen, ist der Privatwille eines jeden. Es sind sonach im Vertrage zuvörderst zwei Privatwillen, welche, da sie auf ein Objekt ausgehen, materielle Willen zu nennen sind. Dann wird zur Möglichkeit eines Vertrages erfordert, daß beide Parteien den Willen haben, sich über ihre entweder schon jetzt streitenden, oder möglicherweise in der Zukunft streitenden

Digitized by Google

Ansprüche zu vertragen; jeder an seiner Seite über die streitigen Objekte in etwas nachzugeben, bis beider Ansprüche nebeneinander bestehen können. Wenn nur einer von beiden, oder wenn keiner von beiden sich vertragen will, so ist kein Vertrag möglich, und es erfolgt notwendig Krieg. Nach dem Rechtsgesetze ist das vernünftige Wesen gehalten, diesen Willen zu haben, und es gibt ein Zwangsrecht, jeden zum Vertrage zu nötigen (welches freilich, da sich nicht bestimmen läßt, bis zu welcher Grenze jemand nachgeben solle, keine Anwendbarkeit hat); darum, weil der Zustand des wirklichen Krieges, oder auch nur die Besorgnis eines möglichen Krieges kein rechtlicher Zustand ist: alles, wie oben erwiesen worden. — Es wird sonach zu einem Vertrage zweitens erfordert eine Vereinigung des Willens beider zu gütlicher Beilegung ihres Rechtsstreits: welchen Willen wir, da er auf die Form des Vertrages geht, den formaliter gemeinsamen Willen nennen wollen.

Ferner gehört zur Möglichkeit des Vertrags, daß beide Parteien ihren zuerst angeführten Privatwillen so weit beschränken, daß er nicht ferner im Streite sei; daß also jeder von seiner Seite Verzicht tue, und weder jetzt noch jemals besitzen wolle, was der andere für sich selbst behalten will. Wir nennen diese Vereinigung ihres Willens den materialiter gemeinsamen Willen. In ihm vereinigen sich die Privatwillen beider zu Einem gemeinsamen Willen. — Der Wille eines jeden von den Kontrahierenden geht jetzt auch auf das Eigentum des anderen, auf welches er vorher vielleicht nicht ging; welches er vielleicht gar nicht kannte, indem ja nicht notwendig schon jetzt Streit über die Objekte obwalten muß, sondern vielleicht erst in der Zukunft befürchtet wird; oder über welches, wenn er es kannte, er noch nichts beschlossen hatte. Der Wille jeder Partei erstreckt sich jetzt über ihren Privatzweck hinaus, aber nur als negativer Wille. Jeder will bloß nicht, was der andere will; weiter beschließt er auch nichts darüber, als daß er es nicht für sich begehre. Wie es übrigens damit ausfalle, ob es dem anderen etwa durch einen Dritten werde abgenommen werden, ist ihm zufolge dieses

Digitized by Google

seines Wollens ganz gleichgültig. Also, worauf viel ankommt, der materiale Wille beider, inwiefern er gemeinsam ist, ist lediglich negativ.

Endlich liegt auch noch dies im Begriffe des Vertrags, daß dieser gemeinsame Wille festgesetzt werde, als ein dauernder und alle künftigen freien Handlungen der Parteien leitender Wille, als das Rechtsgesetz beider, wodurch ihr künftiges rechtliches Verhältnis zueinander bestimmt wird. Sobald eine von beiden Parteien ihre Grenze im mindesten überschreitet, so ist der Vertrag vernichtet, und das ganze durch ihn gestiftete Rechtsverhältnis aufgehoben.

Es dürfte etwa jemand glauben, der Beleidigte habe sodann nur Schadenersatz zu fordern; und wenn nur dieser geleistet werde, so stehe die Sache wieder auf dem vorigen Fuße. Dies ist nun allerdings richtig, wenn der Beleidigte sich dabei begnügen und mit dem Beleidiger den Vertrag erneuern will. Aber es kommt um des folgenden willen viel darauf an, daß man einsehe: der Beleidigte sei nicht rechtlich verbunden, sich mit dem Ersatze zu begnügen, und nach strenger Konsequenz sei alles Rechtsverhältnis zwischen beiden vernichtet. Wir führen sonach den Beweis dieser Behauptung.

Vor dem Vertrage vorher hatte jede der Parteien das vollkommenste Recht auf alles, was die andere Partei für sich verlangte, und was ihr im Vertrage auch wirklich zugestanden worden ist. Wenn der erstere es auch etwa zurzeit noch nicht kannte, so hätte er es doch hinterher kennen lernen und seinen Zwecken unterwerfen können. Lediglich durch den Vertrag hat er sein Recht darauf verloren. Nun besteht der Vertrag lediglich, inwiefern er fortdauernd gehalten wird; sobald er verletzt ist, ist er vernichtet. Aber wenn der Grund wegfällt, fällt auch das Begründete weg, und da der Vertrag der einzige Grund der Verzichtleistung war, so fällt mit ihm die Verzichtleistung auf alles, was des anderen war, weg. Beide Parteien stehen wieder in demselben Verhältnisse, in welchem sie vor dem Vertrage vorher standen.

Digitized by Google

B.

Wir gehen nach diesen notwendigen Prämissen zur Untersuchung des Staatsbürgervertrages insbesondere.

I. Kein rechtliches Verhältnis, ohne eine positive Bestimmung der Grenze, wie weit der Gebrauch der Freiheit jedes Individuums gehen solle: oder, was dasselbe heißt, ohne Bestimmung des Eigentums im weitesten Sinne des Worts, inwiefern es nämlich nicht etwa nur den Besitz liegender Gründe oder dgl., sondern Rechte auf freie Handlungen in der Sinnenwelt überhaupt bezeichnet.

Jeder einzelne sonach muß im Staatsbürgervertrage, wenn durch diesen Vertrag ein allgemeines Rechtsverhältnis eingeführt werden soll, mit allen einzelnen einig werden: über das Eigentum, die Rechte und Freiheiten, die er haben, und über die, welche er dagegen den anderen unangetastet lassen, und auf welche er aller seiner natürlichen Rechtsansprüche sich begeben soll. Jeder muß mit jedem für die Person darüber einig werden können. — Denke man sich einen einzelnen im Momente dieses Kontrahierens: so ist dieser die Eine zum Vertrage erforderliche Partei. Fasse man alle, mit denen er sukzessiv zu kontrahieren hat, zusammen in einen allgemeinen Begriff: so sind diese alle, aber lediglich als einzelne; denn er hat mit ihnen, als einzelnen und für sich bestehendes Wesen, auf deren Entschließungen schlechthin niemand Einfluß hatte, kontrahiert. — Diese alle, sage ich, sind die zweite Partei im Vertrage. Jeder hat zu allen gesagt: ich will dies besitzen, und verlange von euch, daß ihr euch eurer Rechtsansprüche darauf begebt. Alle haben ihm geantwortet: wir begeben uns dieser Ansprüche unter der Bedingung, daß du dich der deinigen auf alles übrige begibst.

Es sind in diesem Vertrage alle Erfordernisse eines Vertrages enthalten. Zuvörderst, ein bloßer Privatwille jedes einzelnen, etwas für sich zu besitzen: außerdem hätte er den Vertrag, von welchem hier die Rede ist, nicht geschlossen. (Sonach hat jeder Staatsbürger notwendig Eigentum. Hätten die anderen ihm nichts zugestanden, so hätte er nicht Verzicht getan auf das, was sie besitzen; denn diese Verzicht-

Digitized by Google

leistung ist nur gegenseitig; er hätte sonach den Staatsbürgervertrag nicht mit geschlossen.) Der formale Wille aller, sich zu vertragen, wird vorausgesetzt. Es ist notwendig, daß jeder mit allen, und alle mit jedem einig geworden seien über die Materie des Besitzes; außerdem wäre der Vertrag nicht zustande gekommen, und es wäre kein Rechtsverhältnis errichtet. — Der Wille eines jeden ist positiv, lediglich in Rücksicht dessen, was er für sich besitzen will; in Absicht des Eigentums aller übrigen ist er bloß negativ.

Es gilt für diesen Vertrag der oben erwiesene Satz: Das Eigentum eines jeden wird durch jeden anderen nur so lange anerkannt, als der erstere das Eigentum des letzteren selbst schont. Die geringste Verletzung desselben hebt den ganzen Vertrag auf, und berechtigt den Beleidigten, dem Beleidiger alles zu nehmen, wenn er kann. Jeder sonach setzt sein ganzes Eigentum als Unterpfand ein, daß er das Eigentum aller übrigen nicht verletzen wolle.

Ich nenne diesen ersten Teil des Staatsbürgervertrags den Eigentumsvertrag der Bürger. Faßt man das Resultat aller geschlossenen einzelnen Verträge auf, so hat man den lediglich materialen und auf Objekte gehenden, die Grenze der Freiheit der Individuen bestimmenden Willen: welcher das Zivilgesetz im engeren Sinne des Worts abgibt, die Grundlage aller möglichen in diesem Staate zu gebenden Gesetze über Eigentum, Erwerb, Freiheiten und Privilegien ausmacht, und unverletzlich ist.

Jedes Individuum hat auf die beschriebene Art wirklich einmal sich geäußert; sei es durch Worte, oder durch Handlungen; indem es sich ganz offen und unverhohlen einer gewissen Beschäftigung widmet, und der Staat dazu wenigstens stillschweigt.

Es ist in unserer Erörterung angenommen worden, daß alle mit allen kontrahierten. Man dürfte dagegen erinnern: da die Menschen ja notwendig in einem gewissen beschränkten Raume ihre Geschäfte treiben, so würde nichts weiter nötig sein, als daß jeder nur mit seinen drei oder vier nächsten Nachbarn im Raume sich vertrüge. Dies soll nun

Digitized by Google

hier der Voraussetzung nach nicht hinlänglich sein. Es muß sonach vorausgesetzt werden, daß jeder mit jedem einzelnen in Kollision kommen könne, daß sonach die einzelnen nicht in ihrem Bezirke eingeschlossen bleiben, sondern das Recht haben werden, auf dem ganzen Gebiete des Staats untereinander zu leben, und zueinander zu kommen. Daß dies wirklich so sei, wird inskünftige sich näher ergeben. Hier wird nur aus der Forderung, daß im Staatsbürgervertrage alle mit allen kontrahieren sollen, geschlossen, daß das Gebiet aller auf der Oberfläche der Erde zwar zum Teil, d. h. in einer gewissen Rücksicht, an die einzelnen verteilt sein möge, daß es aber in einer gewissen anderen Rücksicht, welche eben durch den Vertrag bestimmt wird, eine Wirkungssphäre für alle sei: daß es etwa dem Kaufmanne erlaubt sein solle, herumzugehen, um seine Waren anzubieten, dem Hirten, sein Vieh durchzutreiben, dem Fischer, auf dem Boden des Ackerbauers an den Flüssen hinzugehen, u. dgl., welches alles nur zufolge des Vertrages erlaubt sein kann.

II. Nun aber ist der Zweck des Staatsbürgervertrages der: daß die durch den Eigentums- oder Zivilvertrag bestimmten Grenzen der ausschließenden Freiheit eines jeden selbst durch Zwang mit physischer Gewalt geschützt werden sollen, da man sich auf den bloßen guten Willen nicht verlassen kann, noch will.

Eine solche zwingende Macht ist nicht errichtet worden, wenn, wie gezeigt wurde, der Wille jedes Kontrahierenden in Beziehung auf das Eigentum des anderen nur negativ ist. Es müßte demnach, da der zu beschreibende Vertrag ein Staatsbürgervertrag sein soll, mit dem ersten, dem Eigentumsvertrage, noch ein zweiter vereinigt sein, in welchem jeder allen einzelnen, die noch immer als einzelne betrachtet werden, verspräche, ihnen das anerkannte Eigentum durch seine Kraft schützen zu helfen, mit der Bedingung, daß sie von ihrer Seite gleichfalls das Seinige gegen Gewalt verteidigen hälfen. Wir nennen diesen Vertrag den Schutzvertrag.

Dieser zweite Vertrag ist der Materie nach bedingt durch den ersteren. Jeder kann nur das zu schützen sich anheischig

Digitized by Google

machen, was er anerkannt hat als das Recht des anderen; bestehe es nun in wirklich gegenwärtigem Besitze, oder in der Berechtigung überhaupt, künftig nach einer gewissen Regel sich einen Besitz zu verschaffen. Keineswegs aber kann er versprechen, dem anderen beizustehen, wenn er sich in Händel einlassen sollte, auf die der erste Vertrag nicht gestellt ist.

Dieser zweite Vertrag ist dem ersten darin entgegengesetzt, daß der, in Absicht des Eigentums des anderen, bloß negative Wille positiv wird. Jeder verspricht nicht nur, wie im ersten Vertrage, sich selbst des Angriffs auf das Eigentum eines jeden zu enthalten, sondern noch überdies, es gegen den möglichen Angriff jedes Dritten ihm schützen zu helfen. Daß jemand verspreche, den anderen gegen sich selbst zu schützen, ist widersinnig. Dann dürfte er nur ihn nicht angreifen, so wäre der andere im voraus gegen ihn selbst geschützt genug.

Der Schutzvertrag ist wie jeder Vertrag bedingt. Jeder sagt dem anderen, hier jeder allen anderen, seinen Schutz zu, unter der Bedingung, daß die anderen ihn gleichfalls schützen. Der Vertrag und das durch ihn begründete Recht fällt hin, wenn eine Partei die Bedingung desselben nicht erfüllt.

III. Der Schutzvertrag ist von dem Eigentumsvertrage auf eine sehr merkwürdige Weise darin unterschieden, daß der letztere auf eine bloße Unterlassung, der erstere auf eine positive Leistung geht: und man sonach zu jeder Zeit wissen kann, ob der letztere erfüllt sei, indem die andere Partei etwas nur zu allen Zeiten nicht zu tun hat; dagegen man nicht ebensowohl wissen kann, ob der erstere erfüllt werde, indem die andere Partei nach ihm etwas zu tun hat, das sie nicht zu allen Zeiten tun kann, und eigentlich zu keiner Zeit verbunden ist, es zu tun. — Ich mache mich deutlicher über diesen sehr wichtigen Punkt.

Der Schutzvertrag ist ein bedingter Vertrag über positive Leistung, und als solcher kann er dem strengen Rechte nach gar keinen Effekt haben, sondern er ist völlig nichtig und leer. Die Formel desselben wäre die: Unter der Bedingung, daß du

Digitized by Google

mein Recht beschützen wirst, werde ich das deinige beschützen. Wodurch erhält die eine Partei den Rechtsanspruch auf den Schutz der anderen Partei? Offenbar nur dadurch, daß sie die andere Partei wirklich schützt.

Und da würde denn, der Strenge nach, diesen Rechtsanspruch nie eine Partei erhalten. — Es ist von Bedeutung für das folgende, daß man dies klar einsehe; und diese Einsicht hängt ab von der Einsicht in die Natur der Bedingung dieses Vertrags. Nur unter der Bedingung bin ich rechtlich verbunden, dich zu schützen, daß du mich schützest. Man bedenke wohl, was das letztere heiße. Es ist nicht etwa gleichbedeutend mit dem Satze: wenn du nur den guten Willen hast, mich zu schützen. Denn der gute Wille läßt sich nie gültig für den Gerichtshof des äußeren Rechts dartun; auch könnte er sich ändern, und überhaupt ist es das Recht jeder Partei, daß sie niemals vom guten Willen ihrer Partei abhängig sei. Es ist nicht einmal gleichbedeutend mit dem Satze: wenn du mich etwa schon einmal beschützt hast. Denn das Vergangene ist vergangen, und hilft mir gegenwärtig nichts; Sittlichkeit, Dankbarkeit u. dgl. innere gute Gesinnungen könnten mich wohl bewegen, dem anderen seinen Schutz zu vergelten; aber hier soll ein rechtlicher Anspruch begründet werden. Auf dem Rechtsgebiete gibt es ja gar kein Mittel, den Menschen zu verbinden, als die Einsicht: was du dem andern tust, sei es Böses oder Gutes, das tust du nicht dem anderen, sondern dir selbst. Dieses hier angewandt, müßte ich einsehen können, daß ich in der Beschützung des anderen nur mich selbst beschütze, entweder wirklich in der Gegenwart, oder daß aus meiner Schutzleistung sein Schutz für mich, wenn ich in der Zukunft des Schutzes bedürfen sollte, mit absoluter Notwendigkeit erfolge. Das erstere ist nicht möglich: denn indem ich selbst schütze, bedarf ich keines Schutzes und erhalte keinen; das letztere ist ebensowenig möglich: denn die Entschließungen des freien Willens des anderen lassen sich nicht mit absoluter Gewißheit voraussehen.

Die eben gegebene Erörterung ist die schärfste; man kann aber die Sache auch noch von mehreren Seiten ansehen. Ent-

Digitized by Google

weder beide Parteien des Schutzvertrags werden zu gleicher Zeit angegriffen: dann kann keine zum Schutze der anderen herbeieilen, denn jede hat mit sich selbst zu tun; oder eine von beiden wird eher angegriffen. Warum könnte denn die andere zum Schutze aufgeforderte nicht sagen: Unser Vertrag ist ein bedingter; nur durch deine Schutzleistung erhältst du einen Rechtsanspruch auf meinen Schutz: nun hast du die Bedingung wirklich nicht erfüllt — ob du sie habest erfüllen können, ob du den fortdauernden guten Willen gehabt habest, sie, wenn nur die Gelegenheit dazu eingetreten wäre, zu erfüllen, davon ist nicht die Frage, sondern lediglich von der Tat — du hast sie nicht erfüllt; aber wenn die Bedingung wegfällt, fällt auch das Bedingte weg. Ebenso wird der andere von seiner Seite argumentieren; und so wird das Bedingte nie eintreten, weil die Bedingung nie eintreten kann. In das Verhältnis der moralischen Verbindlichkeit mögen sie miteinander kommen, wenn der eine wirklich den anderen beisteht; nimmermehr aber in ein rechtliches Verhältnis.

Zur Beförderung der Deutlichkeit vergleichen wir diesen in sich selbst nichtigen Vertrag mit dem Rechte, welches der Eigentumsvertrag begründet. Im letzteren ist die Bedingung von beiden Seiten nur negativ, die, daß jede Partei sich des Angriffs auf die zugestandenen Rechte der anderen enthalte; und darum ist ihre Erfüllung zu jeder Zeit möglich, und, daß der Rechtsgrund der Verbindlichkeit eintrete, klar darzutun vor dem äußeren Gerichtshofe. Die Bedingung ist nicht etwas, sondern sie ist nichts: keine Affirmation, sondern eine bloße Negation, die fortdauernd zu aller Zeit möglich ist; mithin ist auch das Bedingte zu aller Zeit möglich. Ich bin immerfort gebunden, mich des Angriffs auf das Gut des anderen zu enthalten, weil ich dadurch, und nur dadurch, den Angriff des anderen auf das meinige rechtlich abhalte.

Ist dieser Teil des Bürgervertrags, der Schutzvertrag, nichtig, so wird auch die Sicherheit des ersten, des Eigentumsvertrags, aufgehoben. Zwar dauert der Rechtsgrund aus demselben fort, und läßt sich stets nachweisen, wie soeben gezeigt worden; aber ob jemand durch das Recht sich wolle

Digitized by Google

binden lassen, hängt, da der Vertrag, durch welchen eine zwingende Gewalt zustande gebracht werden sollte, sogar nicht einmal ein Recht zu begründen fähig ist, ab von dem guten Willen eines jeden; und wir bleiben sonach in der vorigen Unsicherheit und Abhängigkeit von dem guten Willen anderer, auf den wir nicht bauen wollen, noch darauf zu bauen verbunden sind.

Die aufgezeigte Schwierigkeit muß gehoben werden: durch ihre Lösung wird der Staatsbürgervertrag weiter bestimmt, ja, seine Bestimmung wird vollendet. Der Hauptsitz dieser Schwierigkeit ist darin, daß es stets problematisch ist, ob jemand seine durch den Schutzvertrag übernommene Verbindlichkeit erfülle, und sonach dem anderen Verbindlichkeit auflege, oder nicht. Sie würde gehoben werden, wenn es so einzurichten wäre, daß dies nie problematisch sein könnte. Es ist nicht problematisch, sondern gewiß, wenn der bloße Eintritt eines jeden in den Staat schon die Erfüllung des Schutzvertrags bei sich führt; wenn Versprechen und Erfüllung synthetisch vereinigt, Wort und Tat Eins und dasselbe werden.

(Was soeben über den Schutzvertrag insbesondere erwiesen worden, gilt, da es aus dem allgemeinen Charakter eines auf positive Leistung ausgehenden Vertrags dargetan ist, für alle Leistungsverträge. Indem wir sonach die Form aufstellen, in welcher der erstere rechtskräftig werden kann, daß nämlich das Wort selbst zur Tat werde, stellen wir eine für alle Leistungsverträge gültige Form auf, die wir tiefer unten denn auch wirklich darauf anwenden werden.)

IV. In dem bloßen Vertrage über den Schutz soll zugleich unmittelbar die Leistung selbst liegen. Wie wäre dies einzurichten? Offenbar nur so, daß, indem der Staatsvertrag geschlossen würde, mit ihm zugleich und durch ihn eine schützende Macht zusammengebracht und gesetzt werde, zu der jeder, der in diesen Vertrag tritt, seinen Beitrag gibt. Durch diesen seinen Beitrag würde er mit seinem Eintritte in den Staat unmittelbar den Schutzvertrag gegen alle wirklich erfüllen, so daß es von Stund an und durch seinen bloßen Eintritt nicht mehr problematisch wäre, ob er ihn erfüllen würde, da er

Digitized by Google

ihn ja wirklich erfüllt hat, und, solange sein Beitrag in der Masse des allgemeinen Schutzes enthalten ist, wirklich fort-erfüllt.

Wie wird nun diese schützende Macht aufgebracht, und was geschieht eigentlich, indem sie aufgebracht wird?

Wir setzen uns wieder, um den wichtigen Begriff, den wir erhalten werden, anschaulich zu machen, auf den Punkt, wo wir den einzelnen, der mit allen den Vertrag eingeht, handeln sehen. Er ist die eine kontrahierende Partei. Es wird ihm sein Beitrag zur schützenden Macht, als Bedingung seines Eintritts in den Staat, abgefordert. Von Wem wird ihm denn dieser Beitrag abgefordert? Mit wem unterhandelt er denn eigentlich hierüber, und wer ist die zweite Partei in diesem Vertrage?

Diese Partei verlangt Schutz; — für welches bestimmte Individuum verlangt sie ihn denn? Schlechterdings für kein bestimmtes Individuum, und doch für alle: — für jeden, welcher angegriffen wird; dies kann nun jeder einzelne unter ihnen sein, jeder aber kann es auch nicht sein. Also der Begriff desjenigen überhaupt, was zu beschützen ist, ist im Schweben: es ist ein unbestimmter Begriff; und hierdurch eben entsteht der Begriff eines nicht bloß eingebildeten Ganzen, das lediglich durch unser Denken erzeugt werde, wie oben (I), sondern eines reellen Ganzen, das durch die Sache selbst vereinigt wird; nicht bloß aller, sondern einer Allheit.

Wir beschreiben dies näher. Ein bloßer abstrakter Begriff wird zusammengesetzt lediglich durch den freien Akt eines Geistes; so der Begriff aller, welcher oben aufgestellt wurde. Der Begriff, den wir hier erhalten, wird nicht nur durch einen willkürlichen Akt, sondern durch etwas Reelles zusammengesetzt; das aber unbekannt ist, und erst in der Zukunft erfolgen wird, durch den zu befürchtenden Angriff. Wen derselbe zunächst treffen wird, weiß keiner; er kann jeden treffen: jeder kann sonach glauben, daß die ganze Veranstaltung bloß zu seinem Vorteil getroffen werde, und wird daher gern seinen geringen Beitrag dazu geben. Aber er kann auch einen anderen treffen, und nun ist sein Beitrag schon in das Ganze mit

Digitized by Google

verwebt, und kann nicht zurückgezogen werden. Diese Unbestimmtheit, diese Ungewißheit, welches Individuum der Angriff zuerst treffen werde, also dieses Schweben der Einbildungskraft, ist das Vereinigungsband. Es ist dasjenige, vermittelst dessen alle in Eins zusammenfließen; und nicht mehr in einem abstrakten Begriffe, als ein compositum, sondern in der Tat vereinigt sind, als ein *totum*. So fügt die Natur im Staate wieder zusammen, was sie bei Hervorbringung mehrerer Individuen trennte. Die Vernunft ist Eine, und ihre Darstellung in der Sinnenwelt ist auch nur Eine; die Menschheit ist ein einziges organisiertes und organisierendes Ganzes der Vernunft. Sie wurde getrennt in mehrere voneinander unabhängige Glieder; schon die Naturveranstaltung des Staats habt diese Unabhängigkeit vorläufig auf, und verschmilzt einzelne Mengen zu einem Ganzen, bis die Sittlichkeit das ganze Geschlecht in Eins umschafft.

Der aufgestellte Begriff ist füglich zu erläutern durch den eines organisierten Naturproduktes: etwa den eines Baumes. Man gebe jedem einzelnen Teile Bewußtsein und Wollen, so muß er, so gewiß er seine Selbsterhaltung will, die Erhaltung des Baumes wollen, weil seine eigne Erhaltung nur unter dieser Bedingung möglich ist. Was ist ihm denn nun der Baum? Der Baum überhaupt ist nichts, denn ein bloßer Begriff, und ein Begriff kann nicht verletzt werden. Aber der Teil will, daß kein Teil unter allen Teilen, welcher es auch sei, verletzt werde, weil bei der Verletzung eines jeden er selbst mitleiden würde. — So nicht bei einem Sandhaufen, wo es jedem Teile gleichgültig sein kann, daß der andere abgetrennt, zertreten, verstreut werde.

Das Ganze demnach, auf diese Art zustande gekommen, ist das zu Schützende. Dieses ist die gesuchte zweite Partei im Vertrage. Der deklarierte Wille ist sonach überhaupt gar kein Privatwille, außer vorläufig noch in Beziehung auf den einzelnen Kontrahierenden, der unserer Voraussetzung nach zum Schutze erst aufgefordert wird; sondern ein seiner Natur nach gemeinsamer Wille, da er um der Unbestimmtheit willen nicht anders als gemeinsam sein kann.

Digitized by Google

Der Vereinigungspunkt dieses Ganzen zu einem Ganzen ist aufgezeigt. Aber wie und durch welchen besonderen Willensakt ist es denn nun dieses Ganze geworden? Wir sehen wohl ein, daß es ist. Aber lasse man es doch unter unseren Augen entstehen! — Wir bleiben auf dem vorgeschlagenen Gesichtspunkte, von welchem aus wir den einzelnen unterhandeln sehen, und unsere Frage wird sogleich beantwortet sein.

Er gibt seinen Willen darein zu schützen; ohne Zweifel, wie gefordert wurde, das Ganze. Er wird sonach ein Teil des Ganzen, und fließt mit ihm zusammen; er möge nun, durch den noch nicht vorauszusehenden Zufall, der Beschützer werden, oder der Beschützte. Auf diese Weise, durch Verträge der einzelnen mit den einzelnen, ist das Ganze entstanden, und dadurch, daß alle einzelnen mit allen einzelnen, als einem Ganzen kontrahieren, wird es vollendet.

Wir nennen diesen Vertrag, der die beiden ersten Verträge erst sichert und schützt, und alle in ihrer Vereinigung zu einem Bürgervertrage macht, insbesondere den Vereinigungsvertrag.

V. Der einzelne wird, zufolge des Vereinigungsvertrags, ein Teil eines organisierten Ganzen, und schmilzt sonach mit demselben in Eins zusammen. Wird er seinem ganzen Sein und Wesen nach damit verwebt; — oder nur zum Teil, so daß er in einer gewissen anderen Rücksicht noch frei und unabhängig bleibe?*

---

* Rousseau behauptet unbedingt: Jeder gibt sich ganz. Dies kommt daher. Rousseau nimmt ein Eigentumsrecht an vor dem Staatsvertrage: das durch Formation begründete. Nun ist es natürlich, daß jeder über dieses sein Eigentum mit den übrigen unterhandeln muß, und daß es sein Eigentum im Staate nur dadurch werden kann, daß ihm der Besitz desselben zugestanden werde; daß dasselbe sonach der Entscheidung des gemeinsamen Willens unterworfen wird, daß daher alles Eigentum aufhört, Eigentum zu sein, bis die Unterhandlung abgeschlossen ist. Insofern gäbe allerdings jeder alles.

Nach unserer Theorie kann keiner bei einem Staatsbürgervertrage etwas zubringen, und es geben, denn er hat nichts vor diesem Vertrage. Die erste

Digitized by Google

Jeder gibt zum schützenden Körper seinen Beitrag: er gibt seine Stimme zur Ernennung der Magistratspersonen, zur Sicherheit und Garantierung der Konstitution, er gibt seinen bestimmten Beitrag an Kräften, Dienstleistungen, Produkten in Natur oder verwandelt in das allgemeine Zeichen des Wertes der Dinge, in Geld. Aber er gibt nicht sich und was ihm gehört, ganz. Denn was bliebe ihm unter dieser Bedingung übrig, das der Staat an seiner Seite ihm zu schützen verspräche? Der Schutzvertrag wäre dann nur einseitig und sich selbst widersprechend; und müßte so ausgedrückt werden: alle versprechen zu schützen, ohnerachtet alle versprechen nichts zu haben, das beschützt werden könnte. Der beschützende Körper besteht sonach nur aus Teilen dessen, was den einzelnen angehört. Alle sind in ihm begriffen, aber nur zum Teil. Aber inwiefern sie in ihm begriffen sind, machen sie die Staatsgewalt aus, die ja eben auf die Beschützung eines jeden in seinen Rechten geht, und bilden den eigentlichen Souverän. — Lediglich in dem Akte, da jeder diesen Beitrag leistet, gehört er zum Souverän. Auch die Abgaben sind in einem freien Staate, d. i. in einem solchen, der ein Ephorat hat, Ausübungen der Souveränität. In den Inbegriff dessen, was zu beschützen ist, aber gehört alles, was jeder besitzt.

Das Ganze, welches jetzt errichtet ist, kann nach dem obigen Satze nichts zu schützen übernehmen, was es nicht anerkannt hat. Es anerkennt sonach allen Besitz jedes einzelnen, indem es dessen Schutz übernimmt; und sonach wird auch der Eigentumsvertrag, von welchem es oben schien, daß er nur mit allen, als einzelnen, geschlossen würde, durch das reelle Ganze des Staats bestätigt. — Das Ganze ist insofern Eigentümer des ganzen Besitzes und der Rechte aller einzelnen, indem es alle Beeinträchtigung derselben ansieht und ansehen muß, als ihm selbst geschehen; aber inwiefern es etwas als seinem freien Gebrauche unterworfen ansieht,

---

Bedingung, daß er gebe, ist die, daß er bekommen habe. Weit entfernt sonach, daß dieser Vertrag sich mit Geben anfangen sollte, hebt er an vom Erhalten.

Digitized by Google

ist nur das, was jeder einzelne für die Staatslast beizutragen schuldig ist, das Eigentum des Staats.

Was der einzelne nicht zum Staatszweck beigetragen, in Absicht dessen ist er völlig frei; ist in dieser Rücksicht nicht in das Ganze des Staatskörpers verwebt, sondern bleibt Individuum: freie nur von sich selbst abhängige Person, und diese Freiheit eben ist es, die ihm durch die Staatsgewalt gesichert wird, und um deren willen allein er den Vertrag einging. Die Menschheit sondert sich ab vom Bürgertume, um mit absoluter Freiheit sich zur Moralität zu erheben; dies aber nur, inwiefern der Mensch durch den Staat hindurchgeht. Inwiefern aber doch der einzelne durch das Gesetz beschränkt wird, ist er Untertan, unterworfen der schützenden oder Staatsgewalt, auf dem ihm übrigbleibenden Gebiete. Nur unter Bedingung seines Beitrages ist mit ihm der Vertrag geschlossen: mithin ist der Kontrakt aufgehoben, sobald der Bürger diesen Beitrag nicht entrichtet. Jeder leistet sonach immerfort mit seinem ganzen Vermögen die Garantie, daß er beitragen werde, und verwirkt es, wenn er nicht das Schuldige beiträgt. Das Ganze oder der Souverän wird, da er seiner Teilnahme an ihm sich selbst entzieht, sein Richter, und er in diesem Falle untertan mit seinem ganzen Vermögen: und das zusammen macht den Unterwerfungsvertrag aus, der aber nur hypothetisch ist. Wenn ich nämlich meine Bürgerpflichten ununterbrochen und ohne Ausnahme erfülle, wozu allerdings mitgehört, daß ich auch gegen einzelne nicht über die durch das Gesetz mir verstattete Grenze meiner Freiheit schreite, so bin ich, was meinen öffentlichen Charakter betrifft, nur Teilhaber an der Souveränität, und was meinen Privatcharakter betrifft, nur freies Individuum, nie aber Untertan. Das letztere werde ich nur dadurch, daß ich meine Pflichten nicht erfülle. — Wenn ein Strafgesetz über diesen Fall vorhanden ist, wie zu erwarten, so kann er seine Schuld abbüßen, und so das ganze Vermögen durch den Verlust eines Teiles desselben erhalten.

Und so läuft unsere Untersuchung in sich selbst zurück; und die Synthesis ist geschlossen.

Digitized by Google

Der Staatsbürgervertrag ist ein solcher, den jeder einzelne mit dem reellen Ganzen des sich durch die Verträge mit den einzelnen bildenden, durch sie sich selbst erhaltenden Staats schließt, und wodurch er mit diesem Ganzen einem Teile seiner Rechte nach zusammenfließt, dafür aber die Rechte der Souveränität erhält.

Die beiden Parteien in ihm sind: der einzelne von einer, der Staatskörper von der anderen Seite. Er ist bedingt durch den freien formalen Willen beider Teile, sich miteinander in Vertrag einzulassen. Der materiale Wille, über welchen die Parteien einig werden müssen, geht von der einen Seite auf ein bestimmtes Eigentum, von der zweiten auf Verzichtleistung auf alles übrige, und einen bestimmten Beitrag zur schützenden Gewalt. Durch den Vertrag erhält der Bürger ein sicheres Eigentum von seiner Seite, und der Staat die für den rechtlichen Besitz aller seiner übrigen Bürger nötige Verzichtleistung dieses einzelnen auf seine natürlichen Rechtsansprüche auf diesen Besitz, wie auch einen bestimmten Beitrag zur schützenden Gewalt.

Dieser Vertrag garantiert sich selbst: er hat in sich selbst den zureichenden Grund, daß er gehalten werde, so wie alles Organisierte den vollständigen Grund seines Seins in sich selbst hat. Entweder er existiert für eine Person überhaupt nicht, oder er verbindet dieselbe vollkommen. Wer ihn nicht erfüllt, der ist nicht darin, und wer darin ist, erfüllt ihn notwendig ganz. Wer nicht in ihm ist, ist überhaupt in keinem rechtlichen Verhältnisse, und von der Wechselwirkung mit anderen Wesen seinesgleichen in der Sinnenwelt rechtlich ganz ausgeschlossen.

Corollarium.

Man hat, soviel mir bekannt ist, bis jetzt den Begriff des Staatsganzen nur durch ideale Zusammenfassung der einzelnen zustande gebracht, und dadurch die wahre Einsicht in die Natur dieses Verhältnisses sich verschlossen. Man kann auf diese Weise alles mögliche zu einem Ganzen vereinigen. Das Vereinigungsband ist dann lediglich unser Denken; alles Vereinigte ist wieder isoliert wie zuvor, wenn wir auf eine andere Weise

Digitized by Google

zusammensetzen, welches ja von der Willkür abhängt. Eine wahre Vereinigung begreift man nicht eher, bis man ein Vereinigungsband außer dem Begriffe aufgezeigt hat. (So drücken wir uns aus auf dem empirischen Gesichtspunkte; von dem transzendentalen aus müßten wir sagen: bis man das zur Vereinigung im Denken Nötigende aufgezeigt hat.) In unserer Darstellung ist dies geschehen. Im Begriffe des zu Schützenden nämlich fließen, zufolge der notwendigen Unbestimmtheit, welcher einzelne des sichtbaren Schutzes bedürfen werde, und noch mehr, welchen er bei dem durch das Gesetz vor dem Ausbruche unterdrückten bösen Willen unsichtbar zustatten komme, alle einzelnen in Eins zusammen.

Das schicklichste Bild, um diesen Begriff zu erläutern, ist das eines organisierten Naturproduktes, welches man in neueren Zeiten häufig gebraucht hat, um die verschiedenen Zweige der öffentlichen Gewalt als Eins zu beschreiben, aber, soviel mir bekannt ist, noch nicht, um das ganze bürgerliche Verhältnis dadurch kenntlich zu machen. Gleichwie im Naturprodukte jeder Teil, was er ist, nur in dieser Verbindung sein kann, und außer dieser Verbindung dies schlechthin nicht wäre; ja, außer aller organischen Verbindung schlechthin nichts wäre, indem ohne die Wechselwirkung organischer, sich gegenseitig im Gleichgewichte erhaltender Kräfte überhaupt keine bestehende Gestalt, sondern ein ewiger Kampf des Seins und Nichtseins statthaben würde, den wir sogar nicht denken können; ebenso erhält der Mensch nur in der Staatsverbindung einen bestimmten Stand in der Reihe der Dinge, einen Ruhepunkt in der Natur; und jeder diesen bestimmten Stand gegen andere und die Natur nur dadurch, daß er in dieser bestimmten Verbindung ist. Außer ihm würde nur ein vorübergehender Genuß stattfinden, nie aber die mindeste Rechnung auf etwas Künftiges; und selbst diesem vorübergehenden Genusse würde, bei dem Gedanken, daß noch andere unseresgleichen da wären, die dasselbe Recht darauf hätten, die Rechtlichkeit mangeln. Durch Vereinigung aller organischen Kräfte constituiert sich eine Natur; durch Vereinigung der Willkür aller die Menschheit. — Das Wesen der rohen Materie, welche selbst nur neben der organi-

Digitized by Google

sierten und nur als Teil des organisierten Weltganzen zu denken ist, besteht darin, daß in ihr kein Teil anzutreffen sei, der nicht den Grund seiner Bestimmung in sich selbst habe, dessen Trieb nicht durch sein Sein und sein Sein durch seinen Trieb vollkommen erklärt werde; das der organisierten darin, daß in ihr kein Teil angetroffen werde, der in sich selbst den Grund seiner Bestimmung habe, und in dem nicht Trieb angetroffen werde, der ein Sein außer ihm, nicht Sein angetroffen werde, das einen Trieb außer ihm voraussetzt. Das gleiche Verhältnis ist zwischen dem isolierten Menschen und dem Bürger. Der erstere handelt lediglich um seine Bedürfnisse zu befriedigen, und es wird keines derselben befriedigt, außer durch sein eignes Handeln; was er äußerlich ist, ist er nur durch sich. Der Bürger hingegen hat mancherlei zu tun und zu lassen, nicht um sein selbst, sondern um der anderen willen; dagegen werden seine höchsten Bedürfnisse befriedigt, ohne sein Zutun, durch das Handeln der andern. In dem organischen Körper erhält jeder Teil immerfort das Ganze, und wird, indem er es erhält, dadurch selbst erhalten; ebenso verhält sich der Bürger zum Staat. Und zwar, es bedarf bei dem einen so wenig, wie bei dem anderen, einer besonderen Veranstaltung für diese Erhaltung des Ganzen: jeder Teil, oder jeder Bürger erhalte nur sich selbst in dem durch das Ganze ihm bestimmten Stande, so erhält er eben dadurch an seinem Teil das Ganze; und eben dadurch, daß das Ganze jeden Teil in diesem seinem Stande erhält, kehrt es in sich selbst zurück, und erhält sich selbst.

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt der Staatsrechtslehre.

Von der bürgerlichen Gesetzgebung.

§ 18. Über den Geist des Zivil- oder Eigentumsvertrags.

I. Der oben beschriebene erste im Staatsvertrage liegende Vertrag über das Eigentum überhaupt begründet das Rechtsverhältnis jedes einzelnen gegen alle einzelnen im Staate, und ist sonach die Grundlage dessen, was man Zivilgesetzgebung, bürgerliches Recht usw. nennt. Wir werden sonach nur diesen Vertrag vollständig zu erörtern, und der Gegenstand unserer Untersuchung im gegenwärtigen Abschnitte, die bürgerliche Gesetzgebung, ist erschöpft.

Der Inbegriff des Urrechts ist nach obigem Erweise eine fortdauernde, lediglich vom Willen der Person abhängige, Wechselwirkung derselben mit der Sinnenwelt außer ihr. Im Eigentumsvertrage wird jedem einzelnen ein bestimmter Teil der Sinnenwelt, als Sphäre dieser seiner Wechselwirkung, ausschließend zugeeignet; und unter den beiden Bedingungen, daß er die Freiheit aller übrigen in ihren Sphären ungestört lasse, und sie, falls sie von einem Dritten angegriffen werden sollten, durch seinen Beitrag schützen helfe, garantiert.

Zuvörderst eine Sphäre für seine Freiheit ist ihm zugeeignet, als solche, und weiter nichts. Diese Sphäre enthält gewisse Objekte, bestimmt durch die ihm zugestandene Freiheit. So weit demnach die ihm zugestandene Freiheit sich erstreckt, so weit, und nicht weiter, erstreckt sich sein Eigentumsrecht an die Objekte. Er erhält sie ausschließend zu einem gewissen Gebrauche; und nur von diesem Gebrauche derselben und von allem, was diesem Gebrauche nachteilig ist, hat er das Recht, jedermann auszuschließen. Eine bestimmte Tätigkeit ist das Objekt des Eigentumsvertrags.

Digitized by Google

(Man erinnere sich an das obige. Daß ich etwas meinen Zwecken unterworfen habe, ist erster Grund alles Eigentums, zufolge des Begriffes vom Urrechte. — Welchen Zwecken denn? Diese Frage ergeht an jeden bei Schließung des Bürgervertrages, welcher ja durchgängig bestimmt und bestimmend sein muß. Nur dieser erklärte und anerkannte Zweck in den Sachen wird garantiert, und weiter nichts; und das Eigentum der Objekte erstreckt sich nur auf die Erreichung dieses Zwecks, wie unmittelbar klar ist.)

II. Diese Zwecke nun können sogar bei Gebrauch desselben Objekts, sie können sonach bei verschiedenartigen Objekten sehr verschieden sein. Es fragt sich, ob nicht alle möglichen Zwecke des Bürgers doch etwa einem einzigen sich unterordnen lassen?

Die Person, so wie sie handelt, setzt immer ihre eigene Fortdauer voraus; der Zweck ihres gegenwärtigen Handelns liegt immer in der Zukunft, und sie ist Ursache in der Sinnenwelt, lediglich inwiefern sie vom gegenwärtigen Momente zu zukünftigen fortfließt. Freiheit und Fortdauer sind wesentlich vereinigt, und wer die erste garantiert, garantiert notwendig auch die letztere. In der gegenwärtigen Tätigkeit ist die Zukunft enthalten.

Die Natur hat die Menschen, mit denen allein wir es hier zu tun haben, zur Freiheit bestimmt, d. i. zur Tätigkeit. Die Natur erreicht alle ihre Zwecke, sie muß sonach auch diesen sicher angelegt haben, und aller Erwartung nach ihn wirklich erreichen. Welche Veranstaltung konnte sie nun treffen, um die Menschen zur Tätigkeit zu treiben?

Vorausgesetzt, daß jeder Mensch Wünsche für die Zukunft hätte, so würde die Natur ihren Zweck sicher erreichen, wenn sie es so angelegt hätte, daß die Möglichkeit einer Zukunft überhaupt für dieses Wesen — bedingt wäre durch gegenwärtige Tätigkeit. In dem Wunsche der Zukunft wäre umgekehrt enthalten die Notwendigkeit der gegenwärtigen Tätigkeit. Die Zukunft wäre bedingt durch gegenwärtige Tätigkeit; in der gegenwärtigen Tätigkeit würde notwendig die Zukunft umfaßt.

Digitized by Google

Aber da es sogar Menschen geben könnte, die keinen Wunsch in der Zukunft hätten, auch das Verlangen der Fortdauer noch gar nicht begründet ist, außer durch gegenwärtige Tätigkeit, die selbst wieder nur durch das Verlangen der Zukunft bedingt ist; mithin die Veranstaltung der Natur ein fehlerhafter Zirkel sein würde, so mußte sie beides vereinigen, in ein drittes Gegenwärtiges: und dies ist der Schmerz. An den gegenwärtigen Schmerz, wenn die Fortdauer gefährdet wird, ist gegenwärtige Tätigkeit, und der Wunsch und die Möglichkeit der Fortdauer geknüpft. Dieser Schmerz ist der Hunger und der Durst; und es findet sich, daß das Bedürfnis der Nahrung allein die ursprüngliche Triebfeder sowohl, als seine Befriedigung der letzte Endzweck des Staates und alles menschlichen Lebens und Triebes ist; es versteht sich, solange der Mensch bloß unter der Leitung der Natur bleibt, und nicht durch Freiheit sich zu einer höheren Existenz erhebt: daß dieses Bedürfnis allein die höchste Synthesis ist, welche alle Widersprüche vereinigt. Der höchste und allgemeinste Zweck aller freien Tätigkeit ist sonach der, leben zu können. Diesen Zweck hat jeder; und wie daher die Freiheit überhaupt garantiert wird, wird er garantiert. Ohne seine Erreichung würde die Freiheit, und die Fortdauer der Person, gar nicht möglich sein.

III. Wir bekommen sonach eine nähere Bestimmung des im Eigentumsvertrage jedem einzelnen zugestandenen ausschließenden Freiheitsgebrauchs. Leben zu können ist das absolute unveräußerliche Eigentum aller Menschen. Es ist ihm eine gewisse Sphäre der Objekte zugestanden worden ausschließend für einen gewissen Gebrauch, haben wir gesehen. Aber der letzte Zweck dieses Gebrauchs ist der, leben zu können. Die Erreichung dieses Zwecks ist garantiert; dies ist der Geist des Eigentumsvertrags. Es ist Grundsatz jeder vernünftigen Staatsverfassung: Jedermann soll von seiner Arbeit leben können.

Alle einzelnen haben mit allen einzelnen diesen Vertrag geschlossen. Alle haben sonach allen versprochen, daß ihre Arbeit wirklich das Mittel zur Erreichung dieses Zwecks sein soll: und

Digitized by Google

der Staat muß dafür Anstalten treffen. (In einem Volke von Nackenden wäre das Recht, das Schneiderhandwerk zu treiben, kein Recht; oder soll es ein Recht sein, so muß das Volk aufhören nackend zu gehen. Wir gestehen dir das Recht zu, solche Arbeiten zu verfertigen, heißt zugleich: wir machen uns verbindlich, sie dir abzukaufen.)

Ferner: — Alles Eigentumsrecht gründet sich auf den Vertrag aller mit allen, der so lautet: wir alle behalten dies auf die Bedingung, daß wir dir das Deinige lassen. Sobald also jemand von seiner Arbeit nicht leben kann, ist ihm das, was schlechthin das Seinige ist, nicht gelassen, der Vertrag ist also in Absicht auf ihn völlig aufgehoben, und er ist von diesem Augenblicke an nicht mehr rechtlich verbunden, irgendeines Menschen Eigentum anzuerkennen. Damit nun diese Unsicherheit des Eigentums durch ihn nicht eintrete, müssen alle von Rechtswegen, und zufolge des Bürgervertrags, abgeben von dem Ihrigen, bis er leben kann. — Von dem Augenblick an, da jemand Not leidet, gehört keinem derjenige Teil seines Eigentums mehr an, der als Beitrag erfordert wird, um einen aus der Not zu reißen, sondern er gehört rechtlich dem Notleidenden an. Es müßten für eine solche Repartition gleich im Bürgervertrage Anstalten getroffen werden; und dieser Beitrag ist so gut Bedingung aller bürgerlichen Gerechtsame, als der Beitrag zum schützenden Körper, indem diese Unterstützung des Notleidenden selbst ein Teil des notwendigen Schutzes ist. Jeder besitzt sein Bürgereigentum nur insofern und auf die Bedingung, daß alle Staatsbürger von dem Ihrigen leben können; und es hört auf, inwiefern sie nicht leben können, und wird das Eigentum jener; es versteht sich, immer nach dem bestimmenden Urteil der Staatsgewalt. Die exekutive Macht ist darüber so gut als über alle anderen Zweige der Staatsverwaltung verantwortlich, und der Arme, es versteht sich, derjenige, der den Bürgervertrag mit geschlossen hat, hat ein absolutes Zwangsrecht auf Unterstützung. —

IV. Jeder muß von seiner Arbeit leben können, heißt der aufgestellte Grundsatz. Das Lebenkönnen ist sonach durch

Digitized by Google

die Arbeit bedingt, und es gibt kein solches Recht, wo die Bedingung nicht erfüllt worden. Da alle verantwortlich sind, daß jeder von seiner Arbeit leben könne, und ihm beisteuern müßten, wenn er's nicht könnte, haben sie notwendig auch das Recht der Aufsicht, ob jeder in seiner Sphäre soviel arbeite, als zum Leben nötig ist, und übertragen es der für gemeinschaftliche Rechte und Angelegenheiten verordneten Staatsgewalt. Keiner hat eher rechtlichen Anspruch auf die Hilfe des Staats, bis er nachgewiesen, daß er in seiner Sphäre alles mögliche getan, um sich zu erhalten, und daß es ihm dennoch nicht möglich gewesen. Weil man aber doch auch in diesem Falle ihn nicht umkommen lassen könnte; auch der Vorwurf, daß er nicht zur Arbeit angehalten worden, auf den Staat selbst zurückfallen würde, so hat der Staat notwendig das Recht der Aufsicht, wie jeder sein Staatsbürgereigentum verwalte. — Wie nach dem obigen Satze kein Armer, so soll nach dem gegenwärtigen auch kein Müßiggänger in einem vernunftmäßigen Staate sein. — Eine rechtliche Ausnahme von dem letzteren Satze wird tiefer unten sich zeigen.

V. Der Eigentumsvertrag faßt sonach folgende Handlungen in sich. a) Alle zeigen allen, und bei Leistung der Garantie dem Ganzen, als einer Gemeine an, wovon sie zu leben gedenken. Dieser Satz gilt ohne Ausnahme. Wer dies nicht anzugeben weiß, kann kein Bürger des Staats sein, denn er kann nie verbunden werden, das Eigentum der anderen anzuerkennen. b) Alle, und bei der Garantie die Gemeine, erlauben jedem diese Beschäftigung ausschließend in einer gewissen Rücksicht. — Kein Erwerb im Staate ohne Vergünstigung desselben. Jeder muß seinen Erwerb ausdrücklich angeben, und keiner wird sonach Staatsbürger überhaupt, sondern tritt zugleich in eine gewisse Klasse der Bürger, sowie er in den Staat tritt. Nirgends darf eine Unbestimmtheit sein. Das Eigentum der Objekte besitzt jeder nur insoweit, als er dessen für die Ausübung seines Geschäfts bedarf. c) Der Zweck aller dieser Arbeit ist der, leben zu können. Alle, und bei der Garantie die Gemeine, sind jedem Bürge dafür, daß seine Arbeit diesen Zweck erreichen wird,

Digitized by Google

und verbinden sich zu allen Mitteln dazu von ihrer Seite. Diese Mittel gehören zu dem vollkommenen Rechte eines jeden, das ihm der Staat schützen muß. Der Vertrag lautet in dieser Rücksicht so: Jeder von allen verspricht, alles ihm mögliche zu tun, um durch die ihm zugestandenen Freiheiten und Gerechtsame leben zu können; dagegen verspricht die Gemeine, im Namen aller einzelnen, ihm mehr abzutreten, wenn er dennoch nicht sollte leben können. Alle einzelnen machen sich für diesen Behuf zu Beiträgen verbindlich, so wie sie es zum Schutze überhaupt getan haben, und es wird eine Unterstützungsanstalt sogleich im Bürgervertrage mit getroffen, sowie eine schützende Gewalt errichtet wird. Der Beitritt zu der ersteren ist, wie der Beitritt zu der letzteren, Bedingung des Eintritts in den Staat. Die Staatsgewalt hat die Oberaufsicht über diesen Teil des Vertrages, sowie über alle Teile desselben, und Zwangsrecht sowohl als Gewalt, jeden zur Erfüllung desselben zu nötigen.

§ 19. Vollständige Anwendung der aufgestellten Grundsätze über das Eigentum.

I. Die Veranstaltung, welche die Natur getroffen, um uns zur freien Tätigkeit zu nötigen, ist folgende.

Unser Leib ist ein organisiertes Naturprodukt, und die Organisation in demselben geht ununterbrochen fort, wie dies zufolge des obigen Erweises in dem Begriffe der Organisation überhaupt liegt. Das Geschäft der organisierenden Natur überhaupt aber besteht darin, daß entweder rohe Materie in den Körper aufgenommen und in demselben erst organisiert, oder, daß schon organisierte in ihn aufgenommen, und in ihm weiter organisiert werde. Ferner kann bei diesem Geschäfte der Natur noch diese Verschiedenheit stattfinden: daß entweder die Natur selbst die zu organisierenden Materialien in den Wirkungskreis des Körpers bringe, oder daß sie auf die eigne Tätigkeit des Produkts gerechnet habe, um diese Materialien herbeizuschaffen, oder sich zu ihnen zu verfügen. Das letztere findet nur bei Wesen statt, die für freie Bewegung artikuliert sind. Nun könnte es, da bei

Digitized by Google

den beiden zuletzt genannten Bestimmungen die Kunst der Natur sich offenbar höher hebt, gar wohl sein, daß beide Bestimmungen zusammenfielen: d. i. daß in denjenigen Körpern, die auch artikuliert sind, die Organisation nur durch schon organisierte Materialien möglich sein werde, da sie etwa in den nicht artikulierten durch rohe Materie geschieht. Ohne uns hier in die unserer Absicht ganz fremde Untersuchung einzulassen, warum und nach welchen Gesetzen es so sei, begnügen wir uns mit der einfachen Anzeige, daß es so sei. Die Pflanzen werden aus roher Materie, wenigstens aus solcher, die für uns roh und aufgelöst ist, gebildet; dagegen ernähren sich die Tiere nur aus dem Reiche der Organisation. Was eine Ausnahme von der letzten Regel zu sein scheint, ist keine. Wenn von Tieren Eisen, Steine, Sand verschluckt, vielleicht selbst aus Naturinstinkt verschluckt wird, so geschieht dies nicht, um das Tier zu nähren, denn diese Materien werden nicht verdaut, sondern etwa um schädliche Ingredienzien aus dem Körper wegzuschaffen.

Nun kann es sogar sein, daß artikulierte Geschöpfe selbst wieder von anderen artikulierten sich nähren, oder Fleisch essen. Es scheint, daß diese Geschöpfe auf einer höheren Stufe der Organisation stehen. Der Mensch ist sichtbar bestimmt, seine Nahrung aus beiden Reichen der organisierten Natur zu ziehen.

II. Es ist Bedingung der Fortdauer des Staats, daß eine hinreichende Menge von Nahrungsmitteln vorhanden sei; außerdem würden die Menschen ihre Verbindung aufgeben und sich zerstreuen müssen.

Alle Organisation geschieht nach Naturgesetzen, die der Mensch nur lernen und leiten, aber nicht verändern kann. Der Mensch kann die Natur in die ihm bekannten Bedingungen der Anwendung ihrer Gesetze versetzen, und dann sicher rechnen, daß sie an ihrer Seite es an dieser Anwendung nicht werde fehlen lassen, und so erhält er Vermögen zur Beförderung und Vermehrung der Organisation. Es ist zu erwarten, daß, wo durch Freiheit, auf welche die Natur nicht rechnen konnte, mehrere Menschen an einem Platze beisammen-

Digitized by Google

leben wollen, die Natur einer solchen Nachhilfe bedürfen werde. Ist dies, so ist die Beförderung der Organisation die Grundveste des Staats, indem sie die ausschließende Bedingung ist, unter welcher allein die Menschen beisammenbleiben können.

Es wird zuvörderst bedürfen der Vermehrung des Pflanzenreichs, zur Nahrung für Menschen und Vieh. Die Pflanzen sind, den Gesetzen ihrer Natur nach, an den Boden gebunden, wachsen aus ihm heraus, und sind, solange die Organisation fortdauert, an ihn befestigt. Es ist zu erwarten, daß mehrere Menschen ausschließend ihrer Produktion und Pflege sich widmen werden, und ein solches Recht ist zuzugestehen, da ja die Existenz des Staats durch den Gebrauch desselben bedingt ist.

Die Organisation schreitet in einer Zeitdauer fort nach gewissen Gesetzen, in deren Ausübung die Natur nicht gestört werden darf. Es ist daher für die Erreichung des beabsichtigten Zweckes schlechthin notwendig, daß in jedem gepflegten Teile des Pflanzenreichs alles so bleibe, wie der Pfleger desselben es erkannt hat, indem er in seinem weiteren Verfahren darauf rechnen muß; daß ihm sonach der Boden, auf welchen er baut, ausschließend zugestanden werde, für diesen Gebrauch des Anbaues. Wir hätten demnach zuvörderst zu reden:

A.

Vom Eigentum des Landbauers an Grund und Boden.

1. Der Boden ist die gemeinschaftliche Stütze der Menschheit in der Sinnenwelt, die Bedingung ihres Bestehens im Raume, sonach ihrer ganzen sinnlichen Existenz. Die Erde insbesondere, als Masse betrachtet, ist gar kein möglicher Gegenstand dieses Besitzes, denn sie kann, als Substanz, keinem möglichen ausschließenden Zwecke eines Menschen unterworfen werden; von dem Gebrauche eines Dinges aber alle übrigen auszuschließen, ohne selbst einen Gebrauch desselben angeben zu können, ist nach dem obigen widerrechtlich. (Man dürfte sagen: zum Häuserbauen ist die Erde brauchbar; aber dann ist sie schon modi-

Digitized by Google

fiziert, und sie wird nicht als Substanz gebraucht, sondern nur ein Akzidens derselben.) Also das Recht des Landbauers auf ein bestimmtes Stück Grund und Boden ist lediglich das Recht, auf diesem Stücke ganz allein Produkte zu erbauen, und jeden anderen von diesem Anbaue und von jedem anderen Gebrauche dieses Grundstücks, welcher jenem Gebrauche widerstreitet, auszuschließen.

Der Landbauer hat sonach nicht das Recht, einen dem Ackerbaue unschädlichen Gebrauch desselben Grundstücks zu hindern, z. B. den Bergbau, oder die Hutung auf dem abgeernteten und jetzt nicht wieder zu besäenden Acker; falls er nicht selbst das Recht hat, Vieh zu halten. Der Staat hat das Recht, die schon verteilten Grundstücke durch den Bergmann untergraben zu lassen, und der Landbauer keineswegs das Recht, einen Einspruch dagegen zu tun; alles auf die Bedingung, daß das Feld nicht unsicher werde oder wirklich einstürze, in welchem Falle ihn entweder der Bergmann, oder der Staat, je nachdem nun der Vertrag darüber lautet, entschädigen müßte.

Die Äcker werden durch die einzelnen unter der Garantie des Staats verteilt und durch Grenzsteine bezeichnet, damit gewisses Recht sei. Einen Grenzstein zu verrücken, ist sonach ein unmittelbares Verbrechen gegen den Staat, indem es das Recht unsicher macht, und zu unauflöslichen Rechtsstreiten veranlaßt.

Jeder Landbauer, der nichts wäre als dies, müßte durch Bearbeitung seines Ackers seinen Unterhalt gewinnen können. Könnte er dies durch alle seine Arbeit nicht, so müßte, da er nichts sein kann als Landbauer, eine neue Verteilung vorgenommen, und ihm zugelegt werden, laut obiger Grundsätze. Ob jeder seinen Acker wenigstens insoweit bearbeite, daß er seinen Unterhalt darauf gewinnen könne, darüber steht er unter der Aufsicht des Staats. Es wird sich tiefer unten ein Grund zeigen, warum diese Aufsicht sich noch weiter erstrecke.

Der Landbauer muß, als Staatsbürger überhaupt, seinen bestimmten Beitrag entrichten für die Bedürfnisse des Staats. Er

Digitized by Google

wird, soviel wir bis jetzt ersehen können, diesen Beitrag von nichts entrichten können, als von den Produkten seiner Felder. Solange er diesen Beitrag nicht entrichtet hat, ist nichts sein Eigentum, weil er den Vertrag, zufolge dessen es erst sein wird, noch nicht erfüllt hat. Was nach Abzug dieser Abgaben übrig bleibt, hat, laut des Vertrages, der Staat gegen alle Eingriffe anderer zu schützen; auch hat der Staat selbst, soviel wir wenigstens bis jetzt einsehen, nicht den geringsten Anspruch mehr darauf. Also — nur die Produkte des Landbauers sind sein absolutes Eigentum; an ihnen gehört ihm die Substanz und nicht bloß, wie beim Acker, ein Akzidens derselben, zu eigen. (Tiefer unten werden sich noch nähere Modifikationen dieses Eigentumsrechts finden.)

(Der Satz: die Produkte meiner Arbeit sind mein Eigentum, auf welchen einige das Eigentumsrecht überhaupt haben aufbauen wollen, findet sich hier bestätigt. Als Grundsatz alles Eigentumsrechts wurde gegen ihn die Einwendung gemacht, man müsse dann nur erst sein Recht, diese Arbeit vorzunehmen, aufzeigen. Dies ist im Staate sehr wohl möglich; alle, mit denen der einzelne in gegenseitiger Wechselwirkung, und daher in Rechtsverhältnissen steht, haben ihn durch ihre Einwilligung zu dieser Arbeit berechtigt. Nur unter dieser Bedingung gilt der angezeigte Satz im Staate; und da überhaupt nur im Staate etwas rechtlich gilt, gilt er überhaupt nur unter dieser Bedingung.)

2. Was auf angebautem Boden wild wächst, davon ist anzunehmen, daß der Besitzer des Bodens es seinem Zwecke des Anbaues unterworfen habe; und es gehört ihm daher mit Recht. Es kann auch schon darum keinem Fremden angehören, weil die Disposition dieses Fremden damit seiner eignen freien Disposition auf seinem Boden Eintrag tun, sonach die Erreichung der ihm garantierten Zwecke hindern würde.

3. Unangebauter Boden ist Eigentum der Gemeine; denn er ist bei der Ackerverteilung keinem einzelnen zum Eigentume gegeben worden. Es ist dabei sorgfältig zu unterscheiden zwischen der Substanz und den Akzidenzen. Die Substanz, der Boden selbst, ist etwas, das die Gemeine für eine künftige Verteilung, wenn

Digitized by Google

sie nötig sein wird, aufgehoben hat. Die Akzidenzen, das was wild darauf wächst, kann nicht aufbehalten werden, weil es ohnedies umkäme; es ist sonach zweckmäßig, daß es gebraucht werde. Am füglichsten wird die Gemeine es für ihre öffentlichen Zwecke verwenden, und es zu den Staatseinkünften schlagen, oder zu einem Regale machen. Es wird dadurch ein Beitrag, den alle leisten, ohne daß einer einen Heller ausgibt. Doch ist hierbei folgendes zu bemerken:

α) Dasjenige, dessen Eigentum im Vertrage nicht ausdrücklich bestimmt wird, ist keines von beiden Eigentum; und im Staate gar keines einzelnen Bürgers Eigentum (S. 135, 1. T.). Es muß sonach im Vertrage der einzelnen mit dem Staatsganzen ausdrücklich bestimmt werden, ob alle wildgewachsenen Produkte, oder ob nur einige, und welche, als Regale gelten sollen. Z. B. die Holzung. (Das Recht auf die Forsten.) Was nicht genannt ist, ist niemandes Sache, die dem ersten, es versteht sich unter den Bürgern, anheimfällt, der sich ihrer bemächtigt; da es außerdem ja ungenutzt verloren gehen würde. Der Boden ist noch niemandes Zwecken unterworfen, und es muß daher völlig erlaubt sein, ihn zu betreten. (Raff- und Leseholz, Waldfrüchte u. dergl.)

β) Der wilde Wuchs muß allenthalben der Kultur weichen, weil durch die letztere mehr Unterhalt gewonnen wird, als durch den ersten. Jene unangebauten Ländereien müssen sonach verteilt werden, sobald das Bedürfnis der einzelnen es erfordert; und was irgend jemand zum Acker besitzen will, darf nicht unangebaut liegen. Der Gebrauch der Akzidenzen ist jemandem nur unter der Bedingung zugestanden worden, daß der Boden unangebaut sei. Sobald er angebaut wird, fällt sein Rechtsgrund hin. Dem Staate wird der Verlust, den er selbst dabei leidet, durch Auflagen auf die neuen Äcker vergütet werden. — Damit wird nun keineswegs gesagt, daß etwa alle Wälder ausgerottet werden, sondern nur, daß der Holzbau gleichfalls durch Kunst getrieben werden soll, wodurch die Forste die Rechte des angebauten Bodens gleichfalls erhalten.

Digitized by Google

B.

Da wir einmal bei Grund und Boden stehen, handeln wir den Bergbau, dessen wir schon gedacht haben, gleich mit ab. — Die Ausbeute desselben, — Metalle, Halbmetalle usf., stehen in der Mitte zwischen organisierten Naturprodukten und roher Materie, sie sind der Übergang der Natur von der letzteren zur ersteren. Die Gesetze, nach denen die Natur sie hervorbringt, sind entweder gar nicht zu entdecken, oder sind wenigstens bis jetzt noch nicht so weit entdeckt, daß man Metalle mit Kunst, so wie Früchte, anbauen, d. i. die Natur in Bildung derselben nach unserer Willkür leiten könnte. Sie werden, von der Natur ohne unser Zutun gebildet, nur gefunden. — An sich müßte es jedem einzelnen freistehen, zu sagen: ich will Metalle suchen, wie es jedem freisteht, zu sagen: ich will Früchte erbauen, und das Innere der Erde könnte ebensowohl unter Bergleute ausgeteilt werden, als die Oberfläche derselben unter Landbauer ausgeteilt worden. Jeder würde dann ein Stück des Inneren gerade so zu eigen besitzen, für seinen Gebrauch, wie der Landmann die Stücke der Oberfläche besitzt, für den seinigen; und die gefundenen Metalle würden ihm gerade so zu eigen gehören, wie die erbauten Früchte dem letzteren. — Aber teils um der Unsicherheit des Bergbaues willen, da die Erzeugung der Metalle nicht von der Willkür des Menschen abhängt, sonach nicht zu berechnen ist, daß der Bergbau seinen Mann ernähren werde; teils weil das bestimmte Stück, das durchsucht worden ist, nicht wieder durchsucht werden kann, kann er auf diese Weise nicht getrieben werden. Er müßte von einer stehenden fortdauernden Gesellschaft unternommen werden, die den Verzug der Ausbeute ertragen, und den endlichen Gewinn mit Geduld erwarten könnte. Keine Gesellschaft qualifiziert aus den obigen Gründen sich besser dazu, als der Staat selbst, welcher überdies, wie sich bald zeigen wird, noch einen besonderen Grund hat, sich in den Besitz der Metalle zu setzen. Das Eigentum des Bodens unter der Oberfläche verbleibt daher mit Recht

Digitized by Google

der Gemeine: sie läßt ihn bearbeiten, und die Bergleute werden Lohnarbeiter (von welchen ausführlicher tiefer unten geredet werden wird), die ihre bestimmte Bezahlung erhalten, ob sie viel oder wenig oder nichts finden. Der Bergbau ist sonach ein natürliches Regale, wie die Forsten.

Nach demselben Grundsatze ist zu beurteilen das Eigentumsrecht an alles, was die Natur auf dieselbe Weise hervorbringt: Edelgestein, Bernstein und andere seltene Steine, auf die jemand einen Wert setzen könnte, Steinbrüche, Lehm- und Sandgruben u. dergl. Der Staat hat das Recht, diese Objekte zu einem Regale zu machen, und, da er selbst sie in hinlänglicher Quantität aufsuchen läßt (dazu ist er verbunden, so daß im Publikum keine Klage über den Mangel derselben entstehe), allen anderen die Aufsuchung derselben zu verbieten. Ist dies nicht geschehen, und es will jemand diese Aufsuchung zu seinem Nahrungszweige und bestimmten Stande machen, so bedarf er dazu, da der Staat wissen muß, wovon jeder lebt, die ausdrückliche Erlaubnis des Staats; der ihn auch für gewisse Distrikte ausschließend privilegieren kann, so daß von nun an niemand etwas von dergleichen Objekten aus diesen Distrikten wegnehmen dürfe. Oder endlich, wo keins von beiden geschehen ist, fallen solche Objekte, als niemandes Eigentum, dem ersten zufälligen Finder anheim. Die Hauptsache dabei ist die, daß nur das ausdrücklich gegebene Gesetz (die ausdrückliche Deklaration der geschehenen Zueignung, nach obigem), keineswegs aber ein stillschweigend vorausgesetztes, die Bürger von der Besitznehmung ausschließe.

Steinbrüche u. dgl. überläßt man an vielen Orten dem Landbauer des Bodens. Sein Recht gründet nach den obigen Grundsätzen sich nicht auf sein Eigentum am Boden, sondern auf das Stillschweigen des Gesetzes. Nichts verhindert, daß der Staat, wenn die Sache von Bedeutung ist und den Betrag des Feldbaues überwiegt, sich dieselben zueigne, und dem Landbauer sein gegründetes Recht, auf so einem großen und guten Stücke Acker Früchte zu erbauen, an einem anderen Orte ersetze. — Es versteht sich, wie immer, daß die Bereicherung des Staats durch Regalien den einzelnen Bürgern zugute kommen müsse,

Digitized by Google

und daß, wie diese sich vermehren, die direkten Auflagen sich vermindern müssen, wenn nicht etwa in dem gleichen Verhältnisse die Bedürfnisse des Staats steigen.

C.

Es gibt auf dem Erdboden auch Tiere, deren Akzidenzen entweder eine Brauchbarkeit für die Menschen haben, den Zwecken derselben unterworfen sind, oder deren Substanz sogar brauchbar, ihr Fleisch zu essen, ihre Haut zu verarbeiten ist usf. Will man zuvörderst nur die Akzidenzen derselben zu einem regelmäßigen Gebrauche sich unterwerfen, so muß man vor allem das Tier in seine Botmäßigkeit bringen; und, da dieselben nur durch organisierte Materie ernährt und erhalten werden, aber nachdem man sie unter die Kunst gebracht, nicht zu erwarten ist, daß die bloße Natur über sie walten werde, muß man der Natur in Ernährung dieser Tiere nachhelfen, d. i. die Ernährung derselben, soviel an uns ist, selbst besorgen. Da die Natur, wie überhaupt in der Organisation, also auch hier, einen regelmäßigen Gang gehen wird, so ist der angezeigte Zweck bedingt durch den ausschließenden Besitz des Tieres; dadurch, daß nur ich es nähre, warte, pflege, und kein anderer, daß dagegen auch nur ich der Vorteile, die es gewähren kann, genieße.

An sich hat jeder einzelne dasselbe Recht, sich des Besitzes eines bestimmten Tieres zu bemächtigen, als der andere. Sowie sich *a priori* schlechthin kein Grund anführen läßt, warum diese Wiese vielmehr mein sein solle, als meines Nachbars, so läßt sich auch kein Grund anführen, warum nur ich diese Kuh melken solle, und nicht mein Nachbar. Das ausschließende Eigentum der Tiere kann sonach nur durch den Eigentumsvertrag mit dem Staate erworben werden.

Aber es hat mit den Tieren nicht dieselbe Bewandtnis, wie mit einem Stück Acker, der immer an derselben Stelle bleibt, und genau bezeichnet ist, wenn der Ort im Raume bezeichnet ist, an welchem er sich befindet; das Tier bleibt nicht an derselben Stelle, sondern hat freie Bewegung. Welches soll sonach das Zeichen sein, daß dieses bestimmte Stück Vieh

Digitized by Google

dieser bestimmten Person zu eigen gehört, und keiner möglichen anderen? —

1. Zuvörderst, wenn nicht etwa alle Arten der Tiere ausschließendes Eigentum bestimmter Personen würden, sondern nur einige Tierarten, so müßte vor allen Dingen ausgemacht werden, auf welchen bestimmten Arten der Tiere überhaupt ein Eigentumsrecht ruhen solle, und auf welchen nicht: so daß jeder, in dessen Botmäßigkeit ein gewisses Tier käme, sogleich wissen könnte, daß dasselbe, wenn es nicht sein Eigentum ist, ganz gewiß das Eigentum irgendeines anderen sei, wenn er auch nicht weiß, welches bestimmten Eigentümers; indem diese Tierart durch den Staat für eine solche erklärt worden, die nur Eigentum sein kann. Ich darf z. B., wenn ich die Jagdgerechtigkeit habe, wovon tiefer unten, den Hirsch schießen, weil er ein Hirsch ist, aber nicht das mir unbekannte Pferd. Warum nicht das letztere sowohl als das erstere? Darum, weil ich weiß, daß ein Pferd notwendig jemandem zugehöre, ob ich gleich diesen Eigentümer nicht kenne. Aber wenn jemand ein Reh zähmt, so ist es ohne Zweifel sein Eigentum. Es läuft ihm fort, und ich schieße es nieder. Glaubt man, daß ich die gleiche Verantwortung haben werde, als ob ich ihm sein Pferd niedergeschossen hätte? Keineswegs. Der Grund davon ist der, daß nicht das Reh, wohl aber das Pferd für etwas, das schlechthin nur Eigentum sein kann, erklärt worden. Das Recht des Besitzers, selbst wenn sein Vieh aus seiner Botmäßigkeit entkommen, bleibt, und gründet sich auf den ursprünglichen Eigentumsvertrag, welcher festsetzt, welche Tiere im Staate für immer als Eigentum gelten sollen. Dergleichen Tierarten nennt man zahmes Vieh.

Der Entscheidungsgrund, daß gerade diese bestimmten Tierarten für Eigentum erklärt worden, liegt in der Zweckmäßigkeit für die Bedürfnisse der Menschen ihren Akzidenzen nach, in der Möglichkeit sie zu zähmen, und in der Notwendigkeit sie zu pflegen.

Aber man wolle nicht glauben, daß dieses Zähmen und Pflegen der wahre Rechtsgrund des Besitzes sei: der Vertrag

Digitized by Google

allein ist es; so daß, wenn etwa in einem Staate eine neue Art des Zuchtviehes, etwa der italienische Büffel, oder der Känguruh, eingeführt werden sollte, das Eigentumsrecht dieser Tiere erst vom Staate garantiert, durch ein Gesetz sanktioniert und öffentlich bekannt gemacht werden müßte, weil sonst das unbekannte Tier für ein wildes gehalten, und als solches behandelt werden könnte. (Etwas anderes wäre es, wenn jeder dasselbe in seinem Hofe eingeschlossen hielte, wo es durch den Platz, auf welchem es sich befände, Eigentum würde; nach Grundsätzen des Hausrechts, wovon tiefer unten.) Ferner, daß der Staat das vollkommene Recht hat, das Halten gewisser Tiere zu verbieten, z. B. unnötiger Hunde, oder etwa einer Menagerie von Löwen, Bären, Affen.

2. Aber welchem bestimmten Besitzer gehört denn nun dieses bestimmte Stück Vieh, das der Art nach überhaupt für Eigentum erklärt worden? Entweder die Tiere bleiben auf dem Grund und Boden, und unter der unmittelbaren Obhut ihres Eigentümers, so daß er sie stets für die Seinigen deklarieren kann; wobei aber doch noch immer das Recht viel zu ungewiß ist, indem ja jemand gestohlenes oder verlaufenes Vieh, wenn er es nur unter seiner Herde und auf seinem Boden hat, sehr leicht für das seinige ausgeben kann. Oder die Tiere mehrerer Besitzer werden vermischt und untereinander auf die Weide getrieben; wie soll hinterher der Eigentümer beweisen, welche Stücke die seinigen sind? Zum Glück hat hier der tierische Instinkt die Nachlässigkeit des Gesetzgebers zum Teil wieder gut gemacht. Das zahme Tier gewöhnt sich an seinen Stall, und eilt ihm zu, und der Richter entscheidet nach dem Ausspruche des Tieres. Wenn über diesen Besitz nicht mehr Streitigkeiten vorkommen, so hat man dies lediglich der Simplizität und Ehrlichkeit der gemeinen Leute, vielleicht auch manchem Aberglauben derselben zu verdanken. Und denn doch — was für Gegenmittel hat man gegen den Viehdiebstahl als das, daß man seinen Stall wohl zuschließe, und welche Beweismittel dafür? Würde es nicht von einem wohleingerichteten Staate zu fordern sein, daß die Stücke des Zuchtviehes gerichtlich bezeichnet würden, und diese Zeichen so un-

Digitized by Google

verletzlich wären, und so unter der Aufsicht des Gesetzes stünden, als die Grenzsteine selbst. So würde Verwechslung nicht leicht möglich, und der Diebstahl immer zu beweisen sein. (Wie bei Dienstpferden der Armeen diese Bezeichnung ja allerdings möglich ist.) — Jeder Verkauf müßte nebst dem Zeichen des verkauften Tieres gerichtlich gemeldet werden, und so wäre auch hierbei die erforderliche Sicherheit.

3. Bei anderen Klassen der eigentümlichen Tiere ist das Eigentum wirklich bestimmt durch den Ort, an welchem sie sich befinden; wenn sie von der Art sind, daß sie in einem bestimmten Raume eingeschlossen werden können und, etwa für die Erreichung unserer Zwecke mit ihnen, müssen. Es ist sodann dem Eigentümer dieser Ort selbst für den Gebrauch, dieses bestimmte Tier daselbst zu erhalten, zum Eigentum gegeben, und das Tier ist sein Eigentum, inwiefern es an diesem Ort ist. (Fischteiche, Fischkasten, sogar Vogelhäuser.) Wenn der Fisch aus dem Teiche, wenn der Vogel aus dem Vogelbauer heraus ist, ist er niemandes Eigentum. (Der Karpfen bleibt Eigentum im festen Lande, wenn ein Teich in Bäche ausgerissen wäre, weil er in den Bächen sich nicht erzeugt; nicht so, wenn er in einen Fluß käme, weil dann der Eigentümer sein Eigentum nicht beweisen könnte. Er hält das Mittel zwischen dem wilden und zahmen Tiere; im Lande ist er zahmes, im Flusse wildes. Nicht so mit Hechten u. dgl. —)

4. Alles Eigentum wird zugestanden in Beziehung auf den dadurch zu erreichenden Zweck; so auch das der Tiere. Nun hat die Substanz der mehrsten Tiere selbst Zweckmäßigkeit, ihr Fleisch kann gegessen, oder wenigstens verschiedene Bestandteile ihres Körpers können verarbeitet werden; zugleich aber haben die Akzidenzen derselben Zweckmäßigkeit. (Die Milch der Kühe, die Arbeit der Ochsen und Pferde, die Eier der Hühner u. dgl.)

Es kann daher wohl sein, daß das Eigentumsrecht an die Substanz des Tieres beschränkt sei; welches zu entscheiden ist aus dem ursprünglichen Vertrage, und aus den darauf gegründeten Gesetzen; ohne daß darum das Eigentum überhaupt,

Digitized by Google

welches ja auf die Akzidenzen gehen kann, aufgehoben oder beschränkt sei, und man kann da nicht argumentieren: wenn ich mit meinem Tiere nicht soll machen können was ich will, wie wäre es denn mein? Es ist nur beschränkt, nur zu einem gewissen, durch den Staat verstatteten Gebrauche, dein. So könnte es Gesetz sein, daß immer ein gewisser Viehbestand erhalten werden müsse, und unter ihn herunter nicht geschlachtet werden dürfe. — Ist dies etwa, so muß der Staat auch Anstalten getroffen haben, daß die nötige Fütterung erzeugt werde, da außerdem die Gesetzgebung ihr selbst widerspräche.

Die Tiere pflanzen sich selbst fort, und ihre Jungen sind ein Akzidens derselben, deren Benutzung den Menschen zugestanden wird. In dem Stammtiere ist dem Eigentümer zugleich die ganze Nachkommenschaft desselben mit zu eigen gegeben; so wie im ersten Saatkorne alle Körner, die daraus erzeugt werden können, weil ihm das Recht zugestanden ist, Vieh zu halten und Korn zu bauen. Aber die Vermehrung der Herden kann gar wohl auf eine gewisse Anzahl beschränkt sein.

5. Das Tier bewegt sich frei, und nährt sich von den Produkten des Feldes; und dadurch entsteht denn, falls ein Tier Schaden angerichtet, folgender Widerstreit zwischen dem Eigentumsrecht des Ackerbauers und dem des Viehbesitzers. Ich habe im Staate das Recht, das Feld zu bauen, und die Produkte desselben sind ganz mein, antwortet der erstere. Und ich, antwortet der letztere, habe in demselben Staate das Recht Vieh zu halten, und dieses Vieh ist durch seine dem Staate wohlbekannte Natur bestimmt, frei seiner Nahrung nachzugehen. Diesen Widerstreit hat der Staat durch Gesetze zu schlichten, gegründet auf den ursprünglichen Eigentumsvertrag; wodurch er entweder nur einem Teile, dem Viehbesitzer, auflegt, sein Vieh unter seiner Obhut zu halten, oder billiger auch dem anderen auflegt, sein Feld wohl zu verzäunen. Wer die ihm befohlene Sorgfalt vernachlässigt, ersetzt nicht nur den dadurch entstandenen Schaden, sondern ist überdies strafbar. Entsteht nach Anwendung aller durch das Gesetz geforderten Sorgfalt dennoch

Digitized by Google

Schaden, so ist derselbe anzusehen als ein Unglück, das auf keines von beiden Rechnung kommt, und welches der Staat tragen muß.

6. Es ist angenommen, daß einige Tierarten bestimmt sind als solche, die nur Eigentum sein können. Sie heißen zahme; die unter denselben nicht mitbegriffenen sind lediglich dadurch, daß sie darunter nicht begriffen sind, wilde, d. i. niemandes Eigentum. Gerade diese Tierarten sind es, die für wilde erklärt werden, darum, weil gerade diese nicht gezähmt, ihre Akzidenzen also den Zwecken des Menschen nicht unterworfen werden können. Sie sind jedoch, inwiefern ihre Substanz zu etwas zu brauchen ist, welches aber, da man sie nicht zähmen kann, nur durch ihren Tod möglich sein dürfte, ein Gut, das die Gemeine nicht verteilt hat, also ein Gemeingut. Sie können keines einzelnen Eigentum werden, ehe er sich derselben bemächtigt hat. — Da diese Tiere auch nicht einmal innerhalb der Grenze des Staates erhalten, mithin nicht aufbewahrt werden können für künftige Zeiten, wie unangebauter Boden, so ist sehr zweckmäßig, daß man sich ihrer bemächtige, wo man sie findet.

Es findet zwischen ihnen ein großer Unterschied statt. Entweder diese Tiere sind in einem Elemente eingeschlossen, das den Zwecken der Menschen, wenigstens inwiefern sie in und von demselben leben, nicht unterworfen ist; im Wasser (die wilde Fischerei), oder, ohnerachtet sie in demselben Elemente leben, und davon sich nähren, wovon sich der Mensch nährt (auf der Erde), so wird doch der Verlust, den sie anrichten, nicht so hoch geachtet (die kleinen Vögel, die allerdings manches Körnchen und manche Baumfrucht fressen, dagegen aber auch die schädlichen Insekten gar sehr verringern). Die rechtliche Behandlung dieser Gegenstände ist sehr einfach. Die wilde Fischerei (der Vogelfang ist etwas ziemlich Zufälliges) muß getrieben werden; und damit dabei eine Ordnung stattfinde, und sie durch unregelmäßigen Gebrauch nicht ganz aufgehoben werde, ist zweckmäßig, daß die Benutzung derselben nach bestimmten Revieren an einzelne ausgeteilt und ihnen ausschließend zugeeignet werde;

Digitized by Google

die dann in Rücksicht dieses Gebrauches der bestimmten Reviere anzusehen sind wie jeder andere Eigentümer, z. B. der des Bodens für den Feldbau. Daß sie keinen ihnen unschädlichen Gebrauch desselben Ortes, z. B. die Schiffahrt auf ihren Teilen der Flüsse verhindern, oder keine neben ihnen autorisierten, z. B. den Feldbau an ihren Ufern, stören dürfen, geht aus den obigen Grundsätzen hervor.

Anders verhält es sich mit solchen wilden Tieren, die dem Menschen schädlich sind und ihre Zwecke stören, und dahin gehört alles eigentlich sogenannte, besonders das größere Wild. Es ist die Pflicht des Staates, der die sichere Erreichung seiner Zwecke jedem als sein Eigentum garantiert hat, ihm besonders den Ackerbau, der dadurch zunächst leidet, gegen die Verwüstung desselben zu schützen. Die Wildheit muß überall der Kultur weichen, und die unregelmäßigen Gewerbe, deren Ertrag für die Ernährung der Volksmenge nicht zu berechnen ist, den regelmäßigen, deren Ertrag man im voraus in Anschlag bringen kann. Es ist daher jedem vernunftmäßigen Staate anzumuten, daß er das Wild zunächst gar nicht ansehe als etwas Nutzbares, sondern als etwas Schädliches, nicht als ein Emolument, sondern als einen Feind. Der erste Zweck der Jagd ist die Beschützung des Ackerbaues, keineswegs der Besitz des Wildbrets. Der Staat hätte dieser Ansicht zufolge, durch seine Bedienten diesen Schutz zu besorgen, gerade so, wie er gegen Räuber, Feuer und Wasser zu schützen hat. Es würde dann auch keinem Zweifel unterworfen sein, daß der Landmann, auf dessen Acker dennoch ein Stück Wild käme, das Recht hätte, dasselbe zu töten, ohne die zur Jagd verordneten Personen erst herbeizurufen: so wie derjenige, in dessen Hause eine Flamme ausbricht, das Recht hat sie auszugießen, ohne daß darum die durch die Polizei zum Löschen Verordneten Klage gegen ihn erheben.

Nun aber ist, da die Jagd auch beträchtliche Vorteile hat, nicht vorauszusetzen, daß der Staat, und damit dieser es könne, die Untertanen durch ihre Abgaben, noch dafür zu bezahlen haben werden; sondern es ist zu erwarten, daß die Jagd sich

Digitized by Google

selbst belohnen und unterhalten werde. Die Jagdgerechtigkeit wird daher am füglichsten, so wie die wilde Fischerei, nach Revieren an einzelne als Eigentum ausgegeben werden. Man bemerke und begreife wohl, daß dadurch nicht die Tiere unmittelbar Eigentum werden; sie sind es nicht eher, als bis der Jäger sie erlegt hat: sondern das Jagdrecht auf diesem bestimmten Reviere wird ausschließendes Eigentum. Doch — da der Hauptzweck des Staats dabei die Beschützung des Ackerbaues ist, kann der Jäger dieses Recht erhalten, nur unter der ausdrücklichen Bedingung, daß das Wild wirklich unschädlich gemacht werde, und daß der Eigentümer der Jagd allen durch das Wild auf seinem Reviere angerichteten Schaden zu ersetzen verbunden sei; dies geht aus dem Vertrage, den der einzelne über sein Eigentum mit dem Staate schloß, und den der Staat mit dem Jäger zu schließen hat, unwidersprechlich hervor.

Es ist gar kein möglicher Zweck, das Wild zu hegen und zu schonen, außer für den Jäger selbst. Dieser ist ihm nur insofern zuzugestehen, als das Wild den Zwecken der Kultur, die sets der Wildheit vorgehen, nicht hinderlich ist, d. h. inwiefern sein Wild im Walde bleibt. Wer es dort töten würde, würde sich an dem Eigentume des Jägers vergreifen. Wer es auf seinem Acker antrifft, der erschlägt es mit Recht, um die Beschädigung zu verhüten. Das Leben desselben ist gar nicht garantiert; es ist überhaupt im Staate gar kein möglicher Zweck, sondern nur der Tod desselben ist Zweck. Das erlegte Tier fällt dem anheim, der die Jagdgerechtigkeit auf diesem Reviere hat, und hat es schon Schaden angerichtet, so ersetzt er dagegen den Schaden; selbst wenn das Tier gar nichts wert wäre, denn er ist ohnedies dazu verbunden. — Aus welchem Rechtsgrunde hätte sich denn der Jäger darüber zu beklagen? — „Das getötete Tier hätte noch viel andere erzeugen können, oder ich selbst hätte es mit mehrerem Vergnügen töten können.“ Das ist eine Rede gegen alles Recht und gegen alle Vernunft. — Der erste Zweck der Jagd ist Beschützung der Kultur, das andere alles ist zufällig. Es wären sonach dem Jäger noch andere Verbindlich-

Digitized by Google

keiten aufzulegen, die sich hierauf beziehen: als die Ausrottung der Raubtiere, aus denen er selbst keinen Nutzen ziehen kann, deren Leben ihm aber auch nicht unmittelbar schadet (die welche seinem Wildstande schaden, Füchse, Wölfe u. dgl. rottet er schon aus), z. B. Hühnergeier u. dgl. Raubvögel, Sperlinge, selbst Raupen und andere schädliche Insekten.

Fände der zuerst angenommene Fall statt, daß die Jagd nur eine Last wäre ohne Ertrag, so müßte die Obrigkeit dieselbe besorgen. Da der zweite Fall statthat, und mit der Jagd zugleich ein beträchtlicher Nutzen verknüpft ist, welcher, worin eben der Hauptsitz des Übels ist, in der Regel sich vermehrt, je weniger der Verbindlichkeit Genüge geleistet wird, mithin oft und leicht Klagen gegen den Jäger erhoben werden dürften, so muß derselbe unter der strengen Aufsicht der Obrigkeit stehen. Die Obrigkeit kann sonach die Jagd, die zufolge der ersten Ansicht ihr allerdings als eine Last anheimfällt, schlechterdings nicht behalten, weil sie mit Emolumenten verknüpft ist, sondern sie muß dieselbe veräußern. Wäre die Jagd in den Händen der Obrigkeit selbst, so würde sie die Partei des Landmanns, und zugleich der durch Nutzen und Vergnügen bestochene Richter in dieser ihrer eignen Sache; welches gegen alles Recht läuft. Es ist eine ungeheure Absurdität, den Gewinn und das Vergnügen desjenigen, der keine Obrigkeit über sich erkennt, sondern selbst die höchste Obrigkeit ist, an die Bedrückung des Ackerbaues zu knüpfen.

D.

Alle bisher beschriebenen Eigentumsrechte gehen auf den Besitz der Naturprodukte, bloß als solche; es sei nun, daß der Natur bei Produktion derselben nachgeholfen werde, wie bei dem Ackerbau und der Viehzucht; oder daß die ohne alle Anleitung der Kunst von ihr hervorgebrachten Produkte nur aufgesucht werden, wie beim Bergbau, bei der wilden Forstbenutzung, bei der wilden Fischerei und der Jagd. Wir wollen deswegen diese Klassen der Staatsbürger mit einem allgemeinen Namen nennen: die Produzenten.

Nun ist es sehr möglich, daß diese rohen Produkte noch

Digitized by Google

einer besonderen Zubereitung durch die Kunst bedürfen, um den Zwecken der Menschen angemessen zu sein, und wir wollen in dieser ganz empirischen Untersuchung ohne weitere Deduktion *a priori* uns nur auf das Faktum stützen, daß es so ist. Es ist zu erwarten, daß andere Staatsbürger sich lediglich dieser Verarbeitung der rohen Materialien für die Zwecke ihrer Mitbürger widmen werden: und dies gibt eine zweite Klasse der Staatsbürger, die ich Künstler, in der weitesten Bedeutung des Wortes, nennen will. Der Unterschied ist scharf, und die Benennung an sich vollkommen richtig. Alle die vorhergenannten überlassen die Natur ganz ihr selbst, sie schreiben ihr nichts vor, sondern sie versetzen sie nur unter die Bedingungen der Anwendung ihrer bildenden Kraft. Die, welche bloß Produkte aufsuchen, tun nicht einmal dies. Sobald die Natur ihr Geschäft vollendet hat, ist die Arbeit der Produzenten zu Ende; das Produkt ist reif, oder das rohe Produkt ist da. — Die von der zweiten Klasse treten nun ein, die gar nicht mehr auf die Beihilfe der Natur rechnen, indem der Bildungstrieb des Produktes entweder schon durch die Reife getötet ist, oder sie selbst ihn für ihren Zweck töten müssen. Sie setzen die Teile ganz nach ihrem eignen Begriffe zusammen, und in ihnen selbst, nicht in der Natur, liegt die bewegende Kraft. Etwas auf diese Art zustande Gebrachtes heißt ein Kunstprodukt. Jeder Faden der Spinnerin ist eins. Nun hat man zwar das Wort Künstler besonderen Klassen dieser Arbeiter besonders gewidmet; aber dieser Sprachgebrauch kann dem unsrigen, der sich auf eine richtige Einteilung *a priori* gründet, und den wir keineswegs allgemein zu machen fordern, sondern nur, durch das Bedürfnis gedrungen, für diese Untersuchung uns vindizieren, keinen Eintrag tun.

Es muß einer Anzahl Bürger ausschließend das Recht zugestanden werden, gewisse Gegenstände auf eine gewisse Weise zu bearbeiten. Haben sie kein ausschließendes Recht, so haben sie kein Eigentum. Sie haben Verzicht getan auf die Beschäftigungen der anderen, diese aber nicht auf die ihrigen. Der Eigentumsvertrag mit ihnen ist einseitig; bloß verbindend, aber

Digitized by Google

nicht berechtigend. Er ist sonach null und nichtig. — Eine zu einer gewissen Bearbeitung eines gewissen Produktes ausschließend berechtigte Anzahl von Bürgern nennt man eine **Zunft**. Die Mißbräuche bei denselben, Überbleibsel der ehemaligen Barbarei und der allgemeinen Ungeschicktheit, sollten nicht sein; aber sie selbst müssen sein. Die allgemeine Freigebung dieser Erwerbszweige läuft geradezu gegen den ursprünglichen Eigentumsvertrag.

Der Künster muß von seiner Arbeit leben können, laut des oben geführten Beweises. Es sind im allgemeinen zwei Klassen derselben zu unterscheiden: solche, die bloß ihre Arbeit aufwenden, denen aber der Stoff nicht zu eigen gehört *(operarii)*, und solche, deren Eigentum der Stoff ist *(opifices)*. Den ersteren muß Arbeit, den letzteren Absatz ihrer Waren durch den Staat garantiert werden.

(Ist es den einzelnen zu verbieten, ihre Holzschuhe oder Leinwandröcke sich selbst zu machen? Dies könnte nur im äußersten Elende, und bei der übelsten Organisation des Staates einem einfallen, der seine Zeit und Kräfte wenig in Anschlag brächte, und dem es an einem anzubietenden Äquivalent gänzlich mangelte; denn außerdem würde er nichts dabei gewinnen, sondern vielmehr verlieren. Darum ist in der Gesetzgebung eines wohleingerichteten Staates darauf gar nicht Rücksicht zu nehmen.)

Der Inhalt des Vertrages aller mit den Künstlern ist der: ihr habt zu versprechen, diese Art der Arbeit uns in hinlänglicher Menge und tüchtig zu liefern, wir dagegen versprechen, sie nur von euch zu nehmen. Würden die Zünfte nicht tüchtige Arbeit liefern, so verlören sie ihr durch den Vertrag erlangtes ausschließendes Recht; daher ist die Prüfung eines jeden, der in die Zunft, d. i. in den Vertrag aufgenommen werden will, eine gemeinschaftliche Angelegenheit. Der Regent, vielleicht im Namen desselben die Zunft selbst, als ein Regierungskollegium für diesen Teil der Verwaltung, muß berechnen, wie viele Personen von jeder Hantierung leben können, aber auch wie viele nötig sind, um die Bedürfnisse des Publikums zu befriedigen.

Digitized by Google

Können nicht alle leben, so hat sich der Staat verrechnet; er muß ersetzen, und den einzelnen andere Nahrungszweige anweisen.

E.

Aber der Künstler nährt sich nicht von seinem Werke, sondern von den Produkten. Es müssen sonach deren immer so viele vorhanden sein, als die Einwohner, Produzenten sowohl als Künstler, wenigstens von einer Einsammlung bis zur anderen bedürfen, um ihr Leben zu erhalten.

Nun kann der Künstler nur gegen seine Arbeit oder sein Fabrikat die Produkte des Produzenten, und umgekehrt dieser die Arbeit oder das Fabrikat nur gegen seine Produkte verlangen.

Es wird ein Tausch stattfinden, den der Staat zu regulieren, d. h. so einzurichten hat, daß gegen jede Arbeit (oder gegen jedes Fabrikat) so viele Produkte vorhanden seien und gereicht werden, als ihrer der Künstler bedurfte, um *während der Zeit der Verfertigung zu leben*; und umgekehrt, daß für jedes übrige Produkt des Produzenten, nach dem soeben angegebenen Verhältnisse, das bestimmte Fabrikat zu haben sei, dessen er bedarf. — Es muß ein vollkommenes Gleichgewicht sein zwischen rohen Produkten und Fabrikaten.

Es dürfen nicht mehrere Künstler sein, als von den Produkten des Landes sich nähren können. Ein unergiebiger Boden duldet keinen Luxus. Das Volk muß sich dann einschränken. (Jedoch leidet dieser Satz durch den auswärtigen Handel, auf welchen wir hier nicht sehen, sondern jeden Staat als ein für sich bestehendes Ganzes betrachten, viele Einschränkung. Da der auswärtige Handel ein Volk abhängig macht, und auf die gleichmäßige Fortdauer desselben nicht zu rechnen ist, so wäre jedem Staate zu empfehlen, daß er sich einrichte, um ihn entbehren zu können.)

Jeder muß sobald als möglich haben können, was er bedarf. Diese Besorgung des Tausches erfordert Menschen, die sich demselben ausschließend widmen: den *Kaufmannsstand*. Das Recht, Kaufmannschaft zu treiben, wird einer bestimmten

Digitized by Google

Anzahl von Bürgern, die der Staat zu berechnen hat, ausschließend, als ihr Eigentum im Staate, zugestanden.

Sie müssen leben können. Übrigens steht der Handel unter der Aufsicht des Staats, wovon sogleich mehr.

Dergleichen Tauschverträge, ob sie über Kraftanwendung oder Sachen, ob sie unmittelbar zwischen Produzenten und Künstlern, oder ob sie durch Vermittlung des Kaufmanns geschlossen werden (man hat sie in der Formel zusammengefaßt: *do, ut des, facio, ut facias, do, ut facias, facio, ut des*), stehen unter der Garantie des Staats, und der Staat hält über ihre Erfüllung, weil sie etwas sind, das schlechthin gültig sein muß, wenn ein rechtliches Verhältnis der Menschen nebeneinander möglich sein soll. Der Staat kann nicht garantieren, was er nicht kennt; sonach gibt er Gesetze darüber, welche Verträge gültig sein sollen und welche nicht. Ein gegen das Gesetz geschlossener Vertrag hat keine Gültigkeit. Ein ohne das Gesetz geschlossener Vertrag hat keine rechtliche Gültigkeit, sondern die Sache fällt auf das Gebiet der Moralität und Ehre. Alle Gültigkeit der Verträge kommt unmittelbar oder mittelbar, vermittelst des positiven Gesetzes, aus dem Rechtsgesetze, nach dem Grundsatz: dasjenige, ohne welches kein rechtliches Verhältnis möglich wäre, ist absolut rechtsgültig.

In diesem Tausche der Produkte gegen Fabrikate und Mühwaltung ist nun natürlicherweise ein entschiedener Vorteil auf der Seite des Produzenten. Derselbe kann, wenigstens größtenteils, ohne die Kunstwerke der Künstler, der letztere kann nicht ohne die Produkte des ersteren bestehen. Nun ist dem Künstler im Bürgervertrage versprochen, daß er von seiner Arbeit leben, d. h. daß er stets die gebührenden Produkte (der Maßstab ist schon oben angegeben) für sie soll haben können. Der Produzent ist also, zufolge des Bürgervertrags, verbunden, zu verkaufen. Nun aber sind nach obigem seine Produkte sein absolutes Eigentum, und es müßte ihm sonach freistehen, sie so hoch zu verkaufen, als er kann. Nach dem aber, was wir soeben erwiesen haben, kann ihm dies nicht erlaubt werden. Es müßte sonach ein höchster Preis der Lebensmittel und der gangbarsten rohen Produkte für die Fabrikation festgesetzt werden.

Digitized by Google

Wenn nun der Produzent um diesen Preis nicht verkaufen wollte, und dem Staate nicht das Recht zuzusprechen ist, ihn zum Verkauf durch physische Gewalt zu nötigen; so müßte der Staat wenigstens seinen Willen nötigen können. Diesen Zweck würde er am füglichsten erreichen können durch Verkauf aus eignen Magazinen, deren Anlegung, da nach obiger Theorie der Landbauer seine Abgaben in Produkten zu entrichten hat, ihm sehr leicht sein müßte. Der Künstler ist gar nicht in der Lage, den Produzenten merklich bedrücken zu können, denn er bedarf immer Lebensmittel. (Ich rede nämlich von der hier beschriebenen Staatsverfassung; nicht von der gewöhnlichen, wo der Landbauer seine Abgaben in barem Gelde zu entrichten hat, und daher bei herannahenden Terminen es dem Geldbesitzer oft leicht macht, ihm seine Produkte abzudrücken.)

Doch ist ein Unterschied zu machen zwischen denjenigen Fabrikaten, die dem Produzenten unentbehrlich sind, und denen, die es nicht sind. — Zu den erstern gehören die Werkzeuge des Ackerbaues, überhaupt alles zur Produktion oder zum Auffinden der Produkte Gehörige, ferner wärmende Kleidung in rauhen Klimaten, und Dach und Fach. Für diese Gegenstände muß, wie für die Produkte, ein höchster Preis gesetzt werden; und damit der Staat über sein Gesetz halten könne, gehören in die Magazine desselben die Werkzeuge des Ackerbaues, und die ersten Bedürfnisse für die Kleidung, und in seine Dienste Maurer und Zimmerleute, durch die er allenfalls Häuser bauen lasse. Bloßer Bedürfnisse des Luxus kann der Produzent sich enthalten, wenn sie ihm zu teuer sind. Ihr Genuß ist ihm nicht garantiert. (Der Staat hat zu sorgen, daß das Entbehrliche, besonders das nur durch auswärtigen Handel Herbeizuführende, auf dessen Fortdauer nicht zu rechnen ist, nicht unentbehrlich werde. Dies könnte am füglichsten geschehen durch sehr starke Auflagen auf dergleichen Artikel. Die Absicht solcher Anstalten muß nicht sein, daß die Auflage häufig eingehe, sondern daß sie nicht eingehe. Geht sie häufig ein, so ist sie immer höher zu steigern. Nur geschehe dies nicht hinterher, nachdem durch die bisherige Sorglosigkeit des Staats dergleichen Artikel schon zum Be-

Digitized by Google

dürfnis geworden, und der Genuß derselben durch das bisherige Stillschweigen des Gesetzes gewissermaßen garantiert ist.)

F.

Wir sind in einen Widerspruch verwickelt.

Thesis. Jedem Staatsbürger, der seine Schutz- und Unterstützungspflicht erfüllt, garantiert dagegen der Staat das absolute uneingeschränkte Eigentum dessen, was ihm übrig bleibt, zufolge des Staatsvertrages. Jeder muß das Seinige verderben, umkommen lassen, wegwerfen dürfen, damit anfangen dürfen was er will, wenn er nur anderen damit keinen positiven Schaden zufügt.

Antithesis. Der Staat nimmt immerfort alles Übriggebliebene, die Produkte des Produzenten, die Fabrikate und Arbeit des Künstlers, in Anspruch für den notwendigen Tausch, zufolge des im Staatsvertrage enthaltenen Grundsatzes: jeder muß leben können durch seine Arbeit, und muß arbeiten, um leben zu können. Der im Staatsvertrage liegende Eigentumsvertrag steht sonach im Widerspruch mit sich selbst. Er und eine unmittelbare Folgerung aus ihm widersprechen sich.

Sobald wir den Grund des Widerspruchs finden, ist er auch gelöst.

Der Staat nimmt jenes Übriggebliebene nicht in Absicht seiner Form, als Übriggebliebenes und Eigentum, sondern um seiner Materie willen in Anspruch; er nimmt es deswegen in Anspruch, weil es etwas ist, das zum Leben gebraucht wird.

Um den Widerspruch gründlich zu lösen, müßte daher Form und Materie desselben geschieden werden. Der Staat müßte über das Materiale schalten können, ohne das Formale zu berühren.

Ohne einen hier unnötigen Tiefsinn zur Schau auszulegen, entscheide ich sogleich die Sache. Es muß eine bloße Form des Eigentums, ein bloßes Zeichen desselben geben, das alles Nützliche und Zweckmäßige im Staate bezeichne, ohne doch selbst die geringste Zweckmäßigkeit zu haben; indem es außerdem der

Digitized by Google

Staat für den öffentlichen Gebrauch in Anspruch zu nehmen berechtigt sein würde.

So etwas heißt Geld. Der Gebrauch des Geldes muß im Staate notwendig eingeführt werden. Hierdurch ist die Schwierigkeit gehoben. Der Produzent darf seine Produkte nicht behalten, sondern muß sie hingeben. Aber sie sind ja sein durch den Staat garantiertes absolutes Eigentum? — Er soll sie auch nicht umsonst, sondern gegen Fabrikate hingeben. Aber er braucht jetzt eben keine Fabrikate, wenigstens die nicht, die ihr ihm anbietet. So erhält er Geld. — Ebenso von seiner Seite der Künstler.

Der Staat ist dem Produzenten für seine Produkte Fabrikate, dem Künstler für seine Fabrikate Produkte zu verschaffen schuldig. Es hat bis jetzt einer das für das Seinige ihm zu Tausch gebrachte Äquivalent nicht gewollt, — und dafür das Zeichen seines Werts in Gelde erhalten. Die Ware ist ihm aufgehoben worden. Sobald er sie in Natur haben will, muß er sie gegen das Zeichen derselben erhalten können. Jeder muß für sein Geld zu jeder Zeit alles haben können, dessen Genuß überhaupt der Staat garantiert hat; denn jedes Stück Geld in den Händen einer Privatperson ist ein Zeichen einer Schuld des Staats.

Die im Staate umlaufende Summe des Geldes repräsentiert alles Verkäufliche auf der Oberfläche des Staats. Wenn bei bleibender Menge des Geldes die Menge des Verkäuflichen steigt, so vermehrt sich in demselben Verhältnisse der Wert des Geldes; wenn bei bleibender Menge des Verkäuflichen die Menge des Geldes steigt, so vermindert sich in demselben Verhältnisse der Wert desselben. Es kommt sonach, wenn ein Staat isoliert betrachtet wird, nicht darauf an, ob mehr oder weniger Geld in ihm sei; diese Vermehrung oder Verminderung ist nur scheinbar. Die größere Menge hat keinen höheren Wert, als die geringere, indem beide immerfort dasselbe, den Inbegriff des Verkäuflichen auf der Oberfläche des Staats, repräsentieren, und für jeden bestimmten Teil alles umlaufenden Geldes fortdauernd derselbe bestimmte Teil des Verkäuflichen zu haben ist.

Digitized by Google

Es liegt im Begriffe des Geldes, wie wir gesehen haben, daß das Materiale desselben gar keine Zweckmäßigkeit für den Menschen habe. Der Wert dieses Materiale muß sich bloß auf die allgemeine Meinung und Übereinkunft gründen. Jeder muß nur wissen, daß jeder andere es als Äquivalent dieses bestimmten Teils des Verkäuflichen anerkennen werde. Gold ist in dieser Rücksicht ein sehr gutes Geld; denn der wahre Wert desselben, seine Zweckmäßigkeit, verschwindet fast in nichts gegen den eingebildeten Wert desselben, als Zeichen. Silber ist bei weitem nicht ein so gutes Geld; denn es hat selbst eine beträchtliche innere Zweckmäßigkeit zur Verarbeitung. Diese Materien sind um ihrer Seltenheit willen, und weil sie sich nicht willkürlich durch irgendeinen Staat vermehren lassen, zu Gelde für die Welt geworden. Papier- und Ledergeld ist, wenn das Nachmachen desselben durch die Privatpersonen nur verhindert werden kann, das zweckmäßigste Geld für einen isolierten Staat, weil der Wert der Materie gegen den künstlichen Wert gar nichts sagen will. Auch würde die so leicht mögliche willkürliche Vermehrung desselben durch den Staat keinen Schaden bringen, weil nach der obigen Bemerkung, der Wert des Geldes verhältnismäßig mit der Menge desselben fällt. Da aber heutzutage wenigstens alle polizierten Staaten auswärtigen Handel treiben, und die Fremden sich schwerlich dazu verstehen möchten, das willkürlich ins Unendliche sich vermehrende Geld des Staats zu dem gleichen Wert anzunehmen: so werden dadurch diese Geldsorten selbst im Staate gegen Gold und Silber, das in und außer dem Staate den gleichen Wert hat, beträchtlich verlieren; und dies um so mehr, je mehrere Waren der Staat aus der Fremde zieht, und je weniger er selbst an sie zu verkaufen hat, um dadurch sein Landesgeld einzulösen.

Das Geldschlagen kommt nur dem Staate zu; weil nur er allen einzelnen für den Wert desselben Bürge sein kann. Darum sind die Bergwerke ein notwendiges Regale.

Von den Produkten oder Fabrikaten der Bürger werden die Abgaben abgezogen. Sie können, wie sich von selbst versteht, auch in Gelde abgetragen werden, da das Geld das durch

Digitized by Google

den Staat selbst autorisierte Zeichen aller Dinge ist. Nur soll jedem freistehen, sie auch in Natur zu entrichten, wenn er will, da dies die ursprüngliche Einrichtung ist. Sie müssen, damit Gleichheit und Gleichförmigkeit in den Abgaben sei, auf Naturalien festgesetzt sein, weil der Wert eines bestimmten Geldstückes sehr veränderlich ist; und, falls sie in Geld entrichtet werden, ist zu bezahlen, was gegenwärtig die als Maßstab der Abgaben angenommene Sache im Handel kostet. Doch wird in dem von uns beschriebenen Staate, in welchem über einen höchsten Preis der ersten Bedürfnisse gehalten wird, diese Veränderlichkeit des Geldwertes nicht sehr beträchtlich sein.

Was nach Entrichtung der Abgaben übrig bleibt, ist zufolge des Staatsvertrages reines Eigentum. Da der Staat aber doch, zufolge desselben Vertrages, das Recht hat, jeden zur Mitteilung an die Staatsbürger, die dessen bedürfen, zu nötigen, so erhält jeder dafür Geld. Dieses ist nun absolutes reines Eigentum, über welches der Staat gar kein Recht mehr hat. Jedes Stück Geld, das ich besitze, ist zugleich das Zeichen, daß ich allen meinen bürgerlichen Verbindlichkeiten Genüge getan habe. Ich bin hierüber der Aufsicht des Staats gänzlich entzogen. Abgaben vom Geldbesitz sind völlig absurd. Alles Geld ist seiner Natur nach schon vergeben.

Vorräte, die man sich für sein Geld zum Privatgebrauch verschafft hat; keineswegs zum Handel, als welcher unter der Aufsicht des Staats steht; überhaupt alles zu eignem Gebrauch Eingekaufte, Mobilien, Kleidungsstücke, Pretiosen, sind gleichfalls, und aus dem gleichen Grunde, absolutes Eigentum.

G.

Der Staat ist, zufolge des Bürgervertrages, schuldig, das Geldeigentum, und alles, was in diesem Range steht, kurz alles absolute Eigentum, zu schützen, und jedem die Sicherheit desselben zu garantieren. Nun sind aber diese Dinge sämtlich, und besonders das Geld, von der Art, daß das Eigentum davon in Beziehung auf bestimmte Personen gar nicht bestimmt werden

Digitized by Google

kann. (Daß der zwischen diesen und jenen Grundstücken liegende, durch solche Grenzsteine bezeichnete Acker mein gehöre und keinem anderen Menschen, soll in den Gerichtsbüchern meines Orts niedergeschrieben stehen; und wenn darüber ein Streit entstünde, werden dieselben ohne weiteres entscheiden. Aber daß dieses bestimmte Talerstück mein gehöre, und keinem anderen, wie läßt sich denn dies bezeichnen? Alle Talerstücke sehen einander gleich, und sollen es, weil sie bestimmt sind, ihre Eigentümer ohne weitere Formalität zu wechseln.)

Ferner kann der Staat gar nicht Notiz davon nehmen, wie viel bares Geld u. dgl. jeder besitze, und wenn er könnte, darf er nicht; der Staatsbürger braucht dies nicht zu dulden; denn er ist in dieser Rücksicht über alle Aufsicht des Staates hinaus. Wie soll nun der Staat schützen, was er nicht kennt, was er nicht kennen soll, und was, seiner Natur nach, ganz unbestimmbar ist? Er müßte es unbestimmt, d. i. überhaupt schützen. Für diesen Behuf aber müßte es an etwas Bestimmtes angeknüpft und damit unzertrennlich verbunden werden; welches, da diese Gegenstände ihr ganz eignes und ihnen allein zukommendes Recht haben, ausdrücklich als Inbegriff alles absoluten, dem Staate selbst unverletzlichen und seiner Aufsicht gänzlich entzogenen Eigentums gesetzt wäre. Dieses Bestimmte müßte ein solches sein, das sichtbar, bekannt, und durch die Person des Eigentümers bestimmbar wäre.

Dieses Bestimmte, an welches das Unbestimmte angeknüpft wird, kann zweierlei sein; und diese Unterscheidung geht hervor aus einer Unterscheidung des zu bestimmenden Unbestimmten. Nämlich der Staat hat jedem, nachdem er die Staatslasten getragen, den Gebrauch der selbst erbauten oder fabrizierten, oder erkauften Güter zugestanden. Durch den unmittelbaren vom Staate zugestandenen Gebrauch wird sonach ein Eigentum im Staate bezeichnet, und bestimmt. Was jemand unmittelbar gebraucht, davon ist vorauszusetzen, daß es sein gehöre, bis das Gegenteil erwiesen ist; denn es ist in einem wohl verwalteten Staate anzunehmen, daß er gegen den Willen des Gesetzes gar nicht zum Gebrauche gekommen wäre. Aber durch den unmittel-

Digitized by Google

baren Gebrauch wird etwas mit dem Körper verknüpft. Was also jemand in den Händen hat, auf dem Leibe, an dem Leibe trägt, das ist dessen, der es in den Händen, oder auf dem Leibe hat; und ist dadurch sattsam bezeichnet. Geld, das ich in der Hand trage, auszahle, in meinen Kleidern trage, ist, wie die Kleider, an die es geknüpft ist, mein. (Die Lazzaroni haben alles ihr absolutes Eigentum stets auf dem Leibe.)

Nun aber ist gesagt, daß nicht nur das, was ich unmittelbar gebrauche, sondern auch, was ich für den künftigen Gebrauch bestimme, mein absolutes Eigentum sei. Nun ist nicht zu erwarten und mir nicht zuzumuten, daß ich das alles stets auf dem Leibe trage. Es muß demnach ein Surrogat des Leibes geben, durch welches das, was damit verknüpft ist, absolut dadurch, daß es damit verknüpft ist, als mein Eigentum bezeichnet werde. So etwas nennen wir das Haus (Gehäuse, im weitesten Sinne des Wortes, das Zimmer, das jemand gemietet hat, die Lade der Dienstmagd, der Koffer, der auf die Post gegeben wird u. dgl.). Mein Haus überhaupt steht unmittelbar unter dem Schutze und der Garantie des Staats, und dadurch denn auch mittelbar alles, was darinnen ist. Gegen gewaltsamen Einbruch bürgt der Staat. — Aber der Staat weiß nicht, und soll nicht wissen, was darinnen ist. Die einzelnen Gegenstände, als solche, stehen also unter meinem eignen Schutze und unter meiner eignen absoluten Herrschaft; sowie alles, was ich in meinem Hause, — es versteht sich so, daß der Effekt innerhalb der Ringmauern desselben bleibt, — tue. Die Aufsicht des Staats geht bis zum Schlosse, und von da geht die meinige an. Das Schloß ist die Grenzscheidung der Staatsgewalt und der Privatgewalt. Dafür sind Schlösser, um die Selbstbeschützung möglich zu machen. In meinem Hause bin ich selbst dem Staate heilig und unverletzlich. Er darf darin in Zivilsachen mich nicht angreifen, sondern muß warten, bis er mich auf öffentlichem Boden findet. Wodurch jedoch dieses Hausrecht verloren wird, wird sich in der Lehre von der Kriminalgesetzgebung zeigen. —

Durch mein Haus wird mein absolutes Eigentum bestimmt. Es ist etwas ein solches Eigentum, weil es — es versteht sich,

Digitized by Google

mit Bewilligung und Bewußtsein des Staats — darein gekommen ist. Daß ich ein Haus habe, und etwas darinnen, ist, in der hier beschriebenen Verfassung, der sichere Beweis, daß ich meine Verbindlichkeiten gegen den Staat vollendet habe: außerdem und zuvor habe ich keins; denn der Staat zieht zuerst dasjenige ab, was ich ihm schuldig bin.

H.

Wenn ich absoluter Herr und Beschützer bin in meinem Hause, in der bestimmtesten Bedeutung des Wortes, d. i. in meinem Zimmer, wenn ich kein eignes Haus habe, so steht alles, was hineinkommt, unter meiner Herrschaft und unter meinem Schutze.

Niemand darf, ohne meinen Willen, mein Haus betreten. — Selbst der Staat kann mich nicht zur Erteilung dieser Erlaubnis nötigen, da er selbst ja nicht ohne meinen Willen eindringen darf. Im Hause stehen wir nicht mehr unter der Aufsicht und Garantie des Staats, sondern unter unserer eignen, wir übergeben uns sonach in Rücksicht unserer persönlichen Sicherheit einander auf Treue und Glauben. Was im Hause vorfällt, ist Privatsache, und kann verziehen werden; was öffentlich vorfällt, ist ein öffentliches Vergehen, wo die Verzeihung des Beleidigten keineswegs losspricht. Es wird ein stillschweigender Vertrag über die gegenseitige Sicherheit des Leibes und Gutes getroffen. Wer diesen auf Treu und Glauben geschlossenen Vertrag bricht, ist ehrlos, d. h. er macht sich alles weiteren Zutrauens unfähig. (So hat von jeher bei allen Nationen ein tief eingepflanzter sittlicher Sinn entschieden. Allenthalben ist es für ehrlos gehalten worden, daß der Wirt seinen Gast, der Gast seinen Wirt, im eignen Hause beleidige. Allenthalben hat auf der heimlichen Dieberei eine Infamie geruht, die den offenen gewaltsamen Raub nicht traf. Der letztere ist wenigstens wohl ebenso schädlich, als der erstere; auf Eigennutz konnte sonach diese allgemeine Meinung sich nicht gründen. Aber Rauben ist rüstig, es setzt einer Gewalt, die nie traut, offenbare Gewalt entgegen; der Diebstahl ist feig, er benutzt das Vertrauen des anderen, um ihn zu verletzen.)

Digitized by Google

Alles was im Hause ist, das bare Geld, Mobilien, Viktualien usf. (ausgenommen das letztere bei Kaufleuten), ist der Aufsicht des Staats entzogen, und das Eigentum desselben ist gar nicht unmittelbar assekuriert. Alle Verträge, die über dasselbe geschlossen werden, werden auf Treu und Glauben geschlossen. — (Es sei denn, daß man für diesen Akt sich als Kaufmann erkläre, und die Sache von dem Staate wolle assekurieren lassen, welches jedem, der nicht traut, freistehen muß, und worüber der Staat Gesetze zu machen hat.) Leihe ich Geld aus auf das ehrliche Wort des anderen, so habe ich, wenn derselbe sein Wort nicht hält und die Schuld ableugnet, keine Hilfe beim Staate: mit Recht, denn unser Vertrag ist nicht unter der Garantie desselben geschlossen, und ich kann die Schuld nicht rechtskräftig beweisen. Nehme ich hingegen einen Wechselbrief von ihm, so wird unser Vertrag, da der Staat einen Wechsel für einen rechtskräftigen Beweis der Schuld erklärt hat, unter der Garantie des Staats geschlossen, und der Staat ist mir in diesem Falle seinen Schutz schuldig. Wenn auf bloße Treue und Glauben geschlossene Verträge gebrochen werden, hat der Verletzte bei dem Staate keine Hilfe; aber der sie gebrochen hat, ist ehrlos.

Die Ehre des Bürgers ist die Meinung anderer von ihm, daß er Treue und Glauben halte, in solchen Fällen, versteht es sich, wo der Staat nichts garantieren kann, denn wo er garantiert, da wird alles erzwungen, und ist von Treue und Glauben nicht die Rede.

Der Staat hat weder das Recht, noch die Macht, zu befehlen, daß die Bürger untereinander sich trauen sollen; denn er selbst ist auf das allgemeine Mißtrauen aufgebaut, auch wird ihm selbst nicht getraut, und ist ihm nicht zu trauen, wie wir durch die ganze Konstitution erwiesen haben.

Ebensowenig hat der Staat das Recht, das Zutrauen überhaupt zu verbieten. Er hat allerdings das vollkommene Recht, zu verbieten, daß etwas auf bloße Treue und Glauben abgemacht werde, was unter seinem Gebiete liegt: und die Rechtsfolgen aller solchen Verhandlungen aufzuheben. Denn es würde

Digitized by Google

dadurch Unordnung einreißen, und die Garantie der unbekannten[1] Rechte der Privatpersonen würde ihm unmöglich werden. Ein Acker, ein Garten, ein Haus, kann nur unter obrigkeitlicher Aufsicht veräußert werden; denn die Obrigkeit muß wissen, wer jedesmal der wahre Eigentümer sei. Aber da der Staat in jene Region des absoluten Eigentums gar nicht eingreifen, gar nicht Notiz davon nehmen darf, was jeder damit tue; da dem einzelnen erlaubt sein muß, es wegzuwerfen, zu verderben usf.: warum sollte er es nicht auch auf Treue und Glauben hingeben dürfen? Bares Geld und Geldeswert muß demnach ohne obrigkeitliche Autorität ausgeliehen werden dürfen.

Nun soll aber dennoch der Staat das absolute Eigentum jedes Staatsbürgers schützen. Was kann er tun, um es gegen Ehrlosigkeit zu schützen? Nichts weiter, als daß er alle Bürger gegen die ihm bekannten ehrlosen Menschen warne.

Recht und Pflicht dies zu tun, liegt im Eigentumsvertrage: der Staat muß gegen alle Gefahren schützen; Ehrlosigkeit aber ist eine große Gefahr. Er hat sie sonach, soviel an ihm liegt, unmöglich zu machen. Auf die hier angezeigten Ehrlosigkeiten ist die Strafe der Infamie zu legen. (Nur auf die angezeigten Ehrlosigkeiten; denn der Staat kann die Meinung, besonders eine im Wesen des Menschen gegründete Meinung, wie diejenige, von der hier die Rede ist, nicht verändern. Voltaire z. B. schlägt vor, den Zweikampf mit Infamie zu belegen. Dies ist unmöglich, denn die Menschen sind nicht dahin zu bringen, den, der sich selbst in die gleiche Lebensgefahr setzt, als den anderen, für ehrlos zu halten [für sinnlos mag man dergleichen Menschen halten]; sowie im Gegenteil jedermann den Meuchelmord für entehrend hält.) Der Staat aber kann nicht verbieten, dem Ehrlosen zu trauen. Wer es will, muß es auf seine eigne Gefahr tun dürfen.

Niemand hat das Recht zu fordern, daß der andere ihm traue; oder daß der Staat ihn dazu nötige. Zutrauen wird erworben

[1] ihm bekannten (?) (Konjektur von Imm. Herm. Fichte.)

Digitized by Google

und freiwillig gegeben. Aber jeder hat das Recht zu fordern, daß er nicht ohne sein Verschulden für ehrlos ausgegeben werde. Das Zutrauen der anderen ist für ihn ein großes Gut, das er sich möglicherweise etwa erwerben kann, und das von ihrer freien Güte abhängt. Dieser Möglichkeit darf er nicht beraubt werden; und es findet Klage statt gegen den, der dies etwa versuchen möchte.

Das Recht auf Ehre im Staate ist daher eigentlich nur das Recht, nicht ohne sein Verschulden für ehrlos ausgegeben zu werden. Der Staat hat es garantiert dadurch, daß er selbst als Ganzes, und alle einzelne zufolge des Rechtsgesetzes, Verzicht getan haben, über diesen Punkt in den natürlichen Gang der Sachen und der Meinung einzugreifen. Es ist ein bloßes negatives Recht.

I.

Vom Rechte der persönlichen Sicherheit und Unverletzlichkeit.

Die Freiheit und absolute Unverletzlichkeit des Leibes jedes Staatsbürgers wird im Staatsbürgervertrage nicht ausdrücklich garantiert, sondern zugleich mit der Persönlichkeit beständig vorausgesetzt. Auf sie gründet sich die ganze Möglichkeit des Vertrages und alles dessen, worüber man sich verträgt. Man kann den Bürger nicht stoßen, schlagen, nicht einmal halten, ohne ihn im Gebrauche seiner Freiheit zu stören, sein Leben, sein Wohlsein und seine freie Tätigkeit zu vermindern. Schläge oder Wunden verursachen Schmerz; aber jeder hat das Recht so wohl zu sein, als er kann, und es ihm die Natur erlaubt. Das freie Wesen darf ihn darin nicht stören. Angriff auf den Körper, ist Verletzung aller Rechte des Bürgers auf einmal; sonach allerdings ein Verbrechen im Staate, weil der Gebrauch aller seiner Rechte durch die Freiheit seines Körpers bedingt ist.

Auf öffentlichem Gebiete, — alles außer dem Hause ist öffentliches Gebiet, z. B. der Acker (der Garten wird gemeiniglich zum Hause gerechnet, und hat Hausrecht), — auf öffentlichem Gebiete stehe ich immerfort unter dem Schutze und der Garantie

Digitized by Google

des Staats. Jeder Angriff auf meine Person daselbst ist ein öffentliches Verbrechen; der Staat muß es amtsmäßig, und ohne daß es dazu noch einer besonderen Klage bedürfe *(ex officio)*, untersuchen und bestrafen, und die Privatpersonen können sich darüber nicht vergleichen.

Aber im Hause stehen wir nicht unter dem Schutze, noch unter dem Gebiete des Staats, wiewohl das Haus selbst darunter steht. Was das letztere betrifft, so ist gewaltsamer Einbruch, es sei bei Tag oder bei Nacht, ein öffentliches Vergehen und steht unter den Regeln desselben. Aber wer ohne eingebrochen, ohne ein Schloß erbrochen zu haben (dafür ist das Anklopfen an die Türe eingeführt, welches doch ja nicht abgeschafft werden sollte, und das Herein ist die Rechtserteilung), bei mir ist, der ist mit meinem guten Willen, und auf gegenseitige Treue und Glauben bei mir. Ich habe nicht vorausgesetzt, daß er mich oder das Meinige gewaltsam angreifen würde, außerdem hätte ich ihn nicht aufgenommen.

Wenn er mich nun aber doch gewaltsam angreift, es sei an meinen Gütern, oder unmittelbar an meiner Person, oder an beiden, weil ich etwa gegen den ersten Angriff mit meiner Person mich verteidige, habe ich dann doch Schutz vom Staate zu fordern und zu erwarten? —

Zuvörderst weiß der Staat nicht, was in meinem Hause vorgeht, hat nicht das Recht es öffentlich zu wissen, noch zu tun, als ob er es wüßte. Soll er es wissen, so müßte ich selbst es ihm auf eine rechtsgültige Art, als einem Staate, bekannt machen, d. h. ich müßte klagen. (Hier, aber allein hier gilt der Satz: wo kein Kläger ist, ist kein Richter; nicht aber von dem, was auf öffentlichem Gebiete vorgeht. Schenken, Kaffeehäuser u. dgl., kurz, jeder Ort, wo für sein Geld jeder willkommen ist, sind öffentliches Gebiet; es wird Kaufmannschaft daselbst getrieben. Unsere Staaten dehnen jene nur zum Teil gültige Rechtsregel oft fürchterlich aus.) Wollen die Parteien sich in der Güte vertragen, so hat der Staat nicht danach zu fragen.

Aber ist denn der Staat verbunden, die Klagen über Privatbeleidigungen anzunehmen und Recht zu verschaffen, und aus

Digitized by Google

welchem Grunde? Darum: der Staat muß zufolge des Bürgervertrags auch in meinem Hause mich, und alles was darin ist, schützen; nur darf er das nicht unmittelbar, weil es gegen mein Recht laufen würde, sondern nur mittelbar; nur überhaupt in Bausch und Bogen. Der unmittelbare Schutz wäre gegen mein Recht, weil die Bedingung desselben, die Notiz des Staats davon, gegen mein Recht sein würde. Gebe ich nun dieses Recht dadurch auf, daß ich selbst freiwillig dem Staate Notiz gebe; so unterwerfe ich ihm dadurch freiwillig unmittelbar, was vorher ihm nur mittelbar unterworfen war. Das mit meinem Willen Unterworfene erhält die Rechte eines unmittelbar unter der Garantie des Staats Stehenden. — Es versteht sich, daß im Strafgesetze hierauf Rücksicht genommen und diese Einrichtung angekündigt werden müsse, damit niemand Straflosigkeit hoffe, und in dieser Erwartung sich hinterher getäuscht finde.

Aber durch diese Entscheidung haben wir uns in eine große Schwierigkeit verwickelt. Nämlich, wenn nun jemand in seinem Hause getötet wird, so kann er nicht klagen. Seine Verwandten werden klagen, sagt man. Aber wenn er nun keine hat, oder wenn sie selbst ihn innerhalb der Familie getötet haben? — Der Staat hat über das, was im Hause vorgeht, kein Gericht; es ist sonach, besonders gegen das letztere, kein Schutz und kein Gesetz, vielmehr ladet eine Gesetzgebung, die das Leben des Beleidigten für den Beleidiger gefährlich macht und allein durch seinen Tod ihn ganz sicher stellt, jeden Angreifer ein, die Sache nur bis zu Ende zu treiben, und den, dessen Anklage er befürchtet, lieber gleich zu töten.

So kann es nicht sein. Es muß sonach in der Vernunft für diesen Fall noch eine besondere Entscheidung liegen. Wir wollen sie aufsuchen.

Wenn der Ermordete lebte, so könnte er klagen oder verzeihen. Er ist mit Unrecht getötet; er sollte noch leben, und der Staat weiß nicht anders, als daß er lebt, denn er ist außerhalb seiner Sphäre getötet. Der Staat hat seinen Entschluß über jenen Vorfall noch an ihm zu fordern; sein Wille ist also, nach äußerem vollkommenem Rechte, für den Staat anzunehmen, als noch fort-

Digitized by Google

dauernd. Der Ermordete hat diesen Willen nicht bestimmt: aber derselbe wird bestimmt, erklärt und garantiert durch den allgemeinen Willen aller Staatsbürger, betrachtet als einzelne und Untertanen; nicht durch den gemeinsamen Willen des Staats, als welcher hier richtet, entscheidet und gewährt, nicht aber will, fordert und klagt. — (Von dieser Garantie des letzten Willens eines Verstorbenen durch den allgemeinen Willen der einzelnen, einem unserer Untersuchung ganz neuen Begriffe, wird bei den Testamenten weiter geredet werden. Dieser allgemeine Willen aller einzelnen (des Publikums) und seine Garantie tritt nämlich da ein, wo allen einzelnen daran liegt, daß der Verstorbene einen Willen gehabt habe, und daß er geltend sei, weil in diesem Falle alle einen Willen haben und ihn geltend zu machen, wünschen müssen.) Wie sollte nun der Wille des Ermordeten nach dem allgemeinen Willen sein? Er sollte klagen; so erklärt ihn der allgemeine Wille. Ein Repräsentant dieses allgemeinen Willens, in Rücksicht des letzten Willens des Verstorbenen, der hier Kläger, eine Art von öffentlichem Ankläger ist, sollte sein: denn der Staat weiß wahrhaftig nicht, was vorgegangen ist, und kann es nicht wissen. Diesen anzuhalten, daß er seine Pflicht tue, hat jede Privatperson das Recht. Jede hat das Recht, ihm die Sache anzuzeigen, und wenn er nicht klagt, ihn selbst anzuklagen.

Jede Privatperson muß nicht nur das Recht haben, sondern selbst verbunden sein, anzuzeigen, was sie über dergleichen Vorfälle weiß; und wenn sie es nicht tut, ist sie selbst strafbar, und fällt der Anklage des soeben beschriebenen Repräsentanten anheim. Der Staat überhaupt in diesem Zweige der öffentlichen Gewalt ist verbunden, um den Tod seiner Bürger und ihre Todesweise sich zu bekümmern. Das Sterben ist ein öffentlicher Akt. Die Ärzte müssen unter seiner Aufsicht stehen. Und so wird es umgekehrt das Interesse des Beleidigers, das Leben des Angegriffenen zu erhalten; denn so lange derselbe lebt, kann er verzeihen; nach seinem Tode verfällt der Beleidiger in die Hände des Publikums und seines Stellvertreters; und dieses kann um seiner eignen Sicherheit willen nicht verzeihen.

Digitized by Google

Es gehört hierher das Recht der Selbstverteidigung, welches wir sogleich mit abhandeln wollen.

Niemand hat das Recht, durch den Staat bezeichnetes Eigentum mit seinem Leibe zu verteidigen, woraus notwendig Lebensgefahr für den Angreifer und Verteidiger entsteht; denn jeder kann seinen Besitz nachher erweisen, in den vorigen Stand wieder eingesetzt, und der Täter bestraft werden. (Z. B. wenn jemand den Acker abpflügt.) Doch darf er Sorge tragen, und es liegt ihm ob, sich Zeugen und Beweise für die Person des Täters zu verschaffen.

Unbezeichnetes Eigentum, d. h. solches, dessen Besitz nur dadurch bezeichnet wird, daß es jemand an sich und bei sich trägt, oder in seinem Hause hat, hat jeder das Recht selbst mit Lebensgefahr des Angreifers zu verteidigen. — Man darf hier nicht fragen, was ist Leben gegen Geld? Dies ist allenfalls eine Beurteilung der Güte, nicht des Rechts. Jeder hat das absolute Recht, sich nichts mit Gewalt nehmen zu lassen, und es durch jedes Mittel zu verhindern. — Gewaltsamer Angriff meines Eigentums wird, wenn ich dasselbe durch meine Person schütze, selbst Angriff auf meine Person. Geht der Angriff gar gleich vom Anfange auf meine Person, so habe ich natürlich dasselbe Recht der Selbstverteidigung. Der Grund dieses Rechts liegt darin, daß die Hilfe des Staats nicht sogleich bei der Hand ist, die Verteidigung aber, da der Angriff auf ein unersetzbares Eigentum geht, auf der Stelle geschehen muß.

Dies bezeichnet zugleich die Grenze des Rechts zur Selbstverteidigung. Ich habe dieses Recht nur, inwiefern der Staat mich nicht verteidigen kann; es muß sonach nicht an mir liegen, daß er es nicht könne, und ich bin rechtlich verbunden, so viel an mir liegt, es möglich zu machen. Ich bin verbunden, die Hilfe desselben unmittelbar in der Gefahr aufzurufen; dies geschieht durch Schreien um Hilfe. Das ist absolut notwendig, und die ausschließende Bedingung eines Rechts zur Selbstverteidigung. Dieser Umstand muß in die Gesetzgebung gebracht, und von Jugend auf den Bürgern eingeprägt werden, damit sie sich

Digitized by Google

daran gewöhnen. Denn wie, wenn jemand durch mich ermordet ist, und ich sage: er hat mich angegriffen, und ich konnte mein eignes Leben nur durch seinen Tod retten? Der Getötete kann mich nicht der Lügen strafen; und es läßt sich sonach nicht einsehen, warum ich dasselbe nicht vorgeben sollte, wenn ich selbst der Angreifer war. Dadurch würde die allgemeine Sicherheit gar sehr gefährdet. Habe ich aber um Hilfe gerufen, kann ich dies beweisen, oder kann mir wenigstens das Gegenteil nicht bewiesen werden, so habe ich die Präsumtion der Unschuld für mich. (Das Gesetz der zwölf Tafeln berechtigte den Bestohlenen, den Dieb, der sich zur Wehre setzte, zu töten. Mit Recht, wenn der Diebstahl unbezeichnetes Eigentum betraf; denn niemand kann verpflichtet werden, sich das Seinige, dessen Eigentum er hinterher nicht beweisen kann, nehmen zu lassen. Er war berechtigt, den Raub ihm mit Gewalt wieder abzunehmen. Nun aber wurde die Verteidigung des Diebes Angriff auf sein eignes Leib und Leben, und er war abermals berechtigt, sich, mit Lebensgefahr des Diebes, zu verteidigen. Aber das Gesetz forderte, daß er dabei schrie. Gleichfalls mit Recht; und nur unter dieser Beschränkung konnte das erstere Gesetz statthaben. Er setzte durch sein Geschrei sich in die Lage, das Publikum zum Zeugen seiner Unschuld zu erhalten; oder Hilfe zu bekommen, die den Dieb entwaffnete, und sich seiner Person bemächtigte, und den Eigentümer von der Notwendigkeit befreite, ihn zu töten, um sein Eigentum zu erhalten.)

Der Angriff geschieht entweder auf öffentlichem Gebiete (in der erklärten Bedeutung des Worts), oder in meinem Hause. Im ersten Falle hat die Anwendung der aufgestellten Grundsätze keine Schwierigkeit. Im zweiten hat ja keine Privatperson, und selbst der Staat nicht, das Recht mein Haus zu betreten. Aber durch das Geschrei um Hilfe berechtige ich den Staat und jedermann, dasselbige zu betreten; ich unterwerfe dann dem Staate unmittelbar, was er zunächst nur mittelbar zu schützen hat. Mein Geschrei ist Klage; sonach Verzichtleistung auf mein Hausrecht.

Jeder, der nach Hilfe rufen hört, ist durch den Staatsvertrag rechtlich verbunden, herbeizukommen, nach obigen Grundsätzen.

Digitized by Google

Denn alle einzelnen haben allen einzelnen versprochen, sie zu schützen. Nun ist der Hilferuf die Ankündigung, daß eine Gefahr vorhanden sei, welcher der Stellvertreter der schützenden Macht, der Staat, nicht sogleich abhelfen kann. Jedem einzelnen wird sonach durch einen Aufruf zur Hilfe nicht nur das Recht, sondern auch die Bürgerpflicht, unmittelbar zu schützen, wieder übertragen. Wem nachgewiesen werden kann, daß er den Ruf gehört und nicht herbeigeeilt, ist strafbar, denn er hat gegen den Bürgervertrag gehandelt; und die Gesetzgebung hat darauf Rücksicht zu nehmen. Diese Hilfe in der Not ist nicht etwa nur Gewissens- und Christenpflicht; sie ist absolute Bürgerpflicht.

Die zur Hilfe Herbeigekommenen haben nichts weiter zu tun, und dürfen nichts weiter tun, als daß sie die Ringenden trennen, und dem Fortgange der Gewalttätigkeit zwischen ihnen Stillstand auflegen; keineswegs aber haben sie zwischen ihnen zu entscheiden. Wenn der Grund wegfällt, fällt das Begründete weg. Aber das unmittelbare Schutzrecht gründet sich auf die gegenwärtige Gefahr. Diese ist nun durch ihre Gegenwart gehoben, und die Hilfe des Staats, der der einzige rechtmäßige Richter zwischen ihnen ist, kann erwartet werden. (Daß z. B. der ergriffene Dieb durch den Pöbel geprügelt werde, ist eine rechtswidrige und strafbare Barbarei. Sobald die Gefahr des Leibes oder Gutes vorüber ist, wird die Obrigkeit wieder alleiniger Beschützer und Richter.)

Es gibt noch einen anderen Fall der Selbsthilfe, nach einem vorgeblichen Notrechte, dessen Theorie wir hier gleich mit abhandeln wollen. Dieses Recht soll eintreten, wenn zwei freie Wesen nicht dadurch, daß der eine den anderen angegriffen, sondern durch bloße Naturkausalität in die Lage kommen, daß einer von beiden sich nur durch den Untergang des anderen retten könne, und, wenn nicht einer von beiden aufgeopfert wird, beide zugrunde gehen. (Hieher gehört das berühmte Wunderbrett der Schule, auf welchem zwei Schiffbrüchige sich befinden, da es doch nur Einen ertragen kann; welches sich neuerlich zu

Digitized by Google

größerer Bequemlichkeit in einen Kahn von den gleichen Qualitäten verwandelt hat. Wir haben den Fall durch Begriffe scharf bestimmt, und enthalten uns der Beispiele.)

Man hat sich viele Mühe gegeben, diese Rechtsfrage zu lösen, und hat sie auf sehr verschiedene Weise beantwortet; alles darum, weil man sich das Prinzip aller Rechtsbeurteilung nicht scharf genug dachte. — Die Frage der Rechtslehre ist: wie können mehrere freie Wesen, als solche, beisammen bestehen? Indem nach der Art und Weise gefragt wird, wird die Möglichkeit des Beisammenbestehens überhaupt vorausgesetzt. Fällt diese Möglichkeit weg, so fällt notwendig die erstere Frage nach der Bestimmung der Möglichkeit, also die Frage nach dem Rechte ganz und gar weg. Dieses aber ist, der ausdrücklichen Voraussetzung zufolge, hier der Fall. Sonach gibt es kein positives Recht, das Leben des anderen meiner eignen Erhaltung aufzuopfern; es ist aber auch nicht rechtswidrig, d. i. nicht streitend mit einem positiven Rechte des anderen, sein Leben, um den Preis des meinigen, zu erhalten; denn es ist hier vom Rechte überhaupt nicht mehr die Frage. Die Natur hat die Berechtigung für beide, zu leben, zurückgenommen; und die Entscheidung fällt der physischen Stärke und der Willkür anheim. Da aber dennoch beide betrachtet werden müssen als stehend unter dem Rechtsgesetze, unter welches sie denn auch nach der Tat, in Beziehung auf andere wieder kommen werden, so kann man das Notrecht beschreiben, als das Recht, sich als gänzlich exemt von aller Rechtsgesetzgebung zu betrachten. (Wir sagten soeben: die Entscheidung fällt der Willkür anheim. Nun steht die, durch das Rechtsgesetz nicht bestimmte Willkür unter einer höheren Gesetzgebung, der moralischen; und in diesem Gesetze könnte denn wohl eine Verordnung für unseren Fall liegen. So ist es. Tue überhaupt nichts, sagt dieses Gesetz, sondern überlasse die Sache Gott, der dich wohl retten kann, wenn es sein Wille ist, und dem du dich übergeben mußt, wenn es sein Wille nicht ist. Dies aber gehört nicht hierher, wo wir es bloß mit dem Rechte zu tun haben.)

Nach Ausübung des Rechts der Selbsthilfe, es sei auf Ver-

Digitized by Google

anlassung eines Angriffs oder eines Zufalls, ist der, so es ausgeübt, schuldig, sich dem Staate zur Verantwortung zu stellen. Denn er hat sich auf immer unter die Gesetze des Staats begeben, und will fernerhin betrachtet sein, als denselben unterworfen; nun hat er sich in jenem Falle denselben entzogen, weil hier kein Rechtsgesetz gelten konnte. Er ist die Anzeige schuldig, daß der Fall dieser Ungültigkeit eingetreten sei. Wer sich nicht freiwillig dem Richter stellt, erhält die Präsumtion gegen sich. Des Getöteten letzter Wille ist präsumtiverweise der: daß die Sache untersucht werde. Die Klage fällt sonach dem oben beschriebenen öffentlichen Ankläger anheim; entweder, wenn der Täter überhaupt sich nicht gestellt hat, daß er ihn vors Gericht führe, wodurch er, wenn erweislich ist, daß er sich eher hätte stellen können, schon zur Hälfte seiner bösen Sache überwiesen wird (denn hat er Vertrauen auf die Gerechtigkeit seiner Sache, warum scheut er das Gericht?); oder, wenn sich derselbe freiwillig gestellt, daß er seine Gegenpartei im Gerichte vorstelle. Der Beklagte ist nicht verbunden, den positiven Beweis zu führen, daß der Fall der Selbsthilfe eingetreten; denn in den wenigsten Fällen würde er dies, selbst bei der gerechtesten Sache vermögen, da von einer vorübergehenden, ungewöhnlichen Lage die Rede ist. Wenn ihm nur nicht der negative Beweis geführt ist, daß ein solcher Fall nicht eingetreten, so ist dies hinlänglich, um das gerichtliche Verfahren gegen ihn zu suspendieren. Denn völlig losgesprochen ist er nicht, wenn er den positiven Beweis nicht führen kann, und so lange es noch möglich bleibt, daß in der Zukunft andere ihm zur Last gereichende Umstände sich ergeben möchten. — Über diese bloße Suspension des Prozesses wird in der Lehre von der Kriminaljustiz weiter geredet werden.

So ist Gut und Ehre des Bürgers scharf bestimmt, und dieselben, sowie sein Leben, gehörig gesichert; und es läßt sich nicht einsehen, wie sie mehr gesichert werden könnten.

Digitized by Google

K.

Über Akquisition des Eigentums; welche Untersuchung, wie sich gleich zeigen wird, zugleich die über die Dereliktion mit in sich schließt.

Es ist hier nur von der Eigentumserwerbung im eigentlichsten Sinne des Worts die Rede, durch welche das Vermögen jemandes sich wirklich vermehrt; oder wenigstens, nach den zweierlei Bestimmungen, die dem Eigentum zukommen können, daß es entweder relatives oder absolutes sei, seiner Natur nach sich verändert; keineswegs aber von der bloßen Vertauschung einer Sache vom bestimmten Werte gegen eine andere von demselben Werte, — oder vom Handel, über welchen das Notwendige schon oben erinnert worden, und der eigentlich keine Erwerbung, sondern bloß ein Tausch ist. Ebensowenig ist die Rede von der ursprünglichen Erwerbung, die zugleich eine Erwerbung für den Staat, eine Vergrößerung des Staatsvermögens selbst, sein würde. Diese steht unmittelbar unter den Bedingungen des ursprünglichen Eigentumsvertrages. Es ist nur die Rede von völliger Übertragung des Eigentums eines Staatsbürgers auf den anderen, — also einem eigentlichen Objekte der Zivilgesetzgebung, von welcher allein wir hier reden, — so daß das Staatseigentum dasselbe bleibe, und nur das Verhältnis der Bürger verändert werde: an einen Bürger, der entweder dieses Eigentum gar nicht hatte, oder den Wert desselben nicht in dieser Art des Eigentums besaß.

Das Eigentum ist doppelter Natur: absolutes, der Aufsicht des Staats entzogenes; Geld und Geldeswert; und solches, das unmittelbar unter derselben steht, Äcker, Gärten, Häuser, bürgerliche Gerechtsame usw.

Wird beiderlei Art Eigentum gegeneinander umgetauscht, d. h. wird ein Kauf geschlossen, so erwirbt jeder eine Art des Eigentums, das er nicht hatte, und die Untersuchung gehört sonach hierher. — Es ist keine Frage, ob der Kaufkontrakt unter der Aufsicht des Staats (gerichtlich) geschlossen werden, und

Digitized by Google

unter seiner Garantie stehen müsse. Der Staat hat ja das Objekt des Eigentums unter seiner Aufsicht, schützt es, und eignet es zu der bestimmten Person; er muß also den bestimmten Eigentümer wissen. Keiner ist rechtmäßiger Besitzer eines solchen Gegenstandes, außer zufolge seiner Anerkennung durch den Staat.

Nur darüber könnte die Frage entstehen: inwiefern der Staat gehalten sei, zu allen über dergleichen Gegenstände getroffenen Verabredungen zwischen Privatpersonen seine Einwilligung zu geben, und inwiefern er sie versagen und den Vertrag ungültig machen dürfe.

Zuvörderst ist die rechtlich begründete Absicht des Staats bei allem zum Gebrauche verliehenen Eigentume, daß es zweckmäßig für die Staatsbedürfnisse gebraucht werde. Der Käufer muß also angehalten werden, es zu brauchen; und in der Lage sein, es brauchen zu können, z. B. den Ackerbau auf seinem erkauften Acker, das Gewerbe, dessen Gerechtsame er erlangt hat, treiben können, und es verstehen; außerdem würde dem Staate etwas entzogen. — Ob man Häuser in der Absicht des Niederreißens kaufen könne, hängt ab von der besonderen Disposition des Gesetzes, welches sich nach den Umständen zu richten hat.

Ferner, da der Verkäufer, in Absicht seines Geldes, welches absolutes Eigentum ist, gemäß der Natur eines solchen Eigentums, der Aufsicht des Staats sich ganz entzieht, der Staat aber doch für seinen sicheren Unterhalt zu sorgen hat, so muß der Kauf so geschlossen werden, daß die Subsistenz des Verkäufers auf jeden Fall gesichert sei, und er nie dem Staate zur Last fallen könne. Diese Sicherung kann entweder dadurch geschehen, daß dem Verkäufer ein sogenanntes Ausgedinge in seinem Hause oder an seinem Grundstücke verbleibe, oder daß sein Kapital unter der Aufsicht des Staats sicher angelegt werde. Er ist nicht absoluter Eigentümer seines Geldes, weil es sein einziger Unterhalt bleibt, und er dem Staate über die Möglichkeit seiner Subsistenz verantwortlich ist. Wer da verkauft, gibt ein Eigentum auf, indem er ein anderes erhält, und ebenso der Käufer, wie sich dies von selbst versteht.

Digitized by Google

Eine zweite Art der Akquisition und Dereliktion ist die absolute, wo derjenige, der ein Eigentum akquiriert, dem, der es ihm zugunsten derelinquiert, gar kein Äquivalent gibt: Schenkung und Testament. — Zuerst von der Schenkung.

Das Eigentum, welches durch Schenkung abgetreten wird, ist entweder relatives oder absolutes. Wie über das erstere überhaupt kein außergerichtlicher Vertrag gültig ist, so ist auch eine außergerichtliche Schenkung desselben nicht gültig. — Schenkung des absoluten Eigentums aber wird gültig durch Übergebung von Hand in Hand. Es kann sonach nie ein Streit darüber entstehen, ob das Geschenk angenommen worden sei, oder nicht. Hat der Beschenkte im ersten Falle nicht vor den Gerichten die Schenkung angenommen; hat er im zweiten das Geschenk nicht an sich genommen, oder nicht erklärt, daß er es an sich nehmen wolle, so ist die Schenkung rechtsunkräftig.

Es findet bei der Schenkung gerade die Bedingung statt, die beim Verkaufe stattfindet. Der Schenker muß so viel übrig behalten, daß er leben könne.

Niemand hat das Recht, das Verschenkte zurückzufordern, denn durch den Vertrag wird der Beschenkte rechtmäßiger und unumschränkter Eigentümer.

Durch ein Testament wird etwas verschenkt nach dem Tode des Schenkers. Es ist hierbei die wichtige Frage: wie kann der Wille eines Verstorbenen die Lebenden verbinden? Der Begriff des Rechts gilt nur auf Personen, die in wechselseitigem Einflusse aufeinander in der Sinnenwelt stehen können, und wirklich stehen. Der Tote hat sonach auf den ersten Anblick keine Rechte: und sein Eigentum fällt dem Staate anheim, der der erste Besitznehmer ist, da kein einzelner ohne seine Erlaubnis Besitz nehmen darf. Aber es ist sehr möglich, daß ein Mensch in seinem Leben Wünsche hege für andere, auf die Zeit nach seinem Tode. Der feste Glaube, daß dieselben werden erfüllt werden, oft ein wirklicher Vorteil, der aus dem festen Glauben der dabei Interessierten entsteht, z. B. bessere Pflege, Anhänglichkeit und Liebe derer, die wir zu Erben einsetzen können, sind ein beträchtliches Gut im Leben. Kurz, die Überzeugung von der

Digitized by Google

Gültigkeit der Testamente, ist ein Gut für die Lebenden, auf welches sie wohl auch ein Recht erlangen können. Nur aus diesem Gesichtspunkte hat man die Sache anzusehen. Es ist keineswegs vom Rechte der Toten die Rede; die Toten haben keine Rechte, sondern nur vom Rechte der Lebendigen.

Wo jenes Bedürfnis unter den Menschen sich zeigt, da werden sie im Eigentumsvertrage auf dasselbe mit Rücksicht nehmen. Alle werden allen jene Überzeugung garantieren. — Aber dieser Vertrag ist, was nicht außer acht gelassen werden muß, ein willkürlicher, d. h. es ist ein rechtliches Verhältnis unter den Menschen überhaupt gar wohl möglich ohne ihn, wie wir oben gesehen haben. Es ist nicht notwendig, daß über die Hinterlassenschaft der Verstorbenen ein Rechtsstreit entstehe. Der Staat ist da, um ihn an sich zu nehmen. (Jeder Vertrag ist notwendig, ohne welchen überhaupt kein Rechtsverhältnis bestehen kann. Von dieser Art ist der über Testamente nicht: und in dieser Rücksicht nenne ich ihn einen willkürlichen.)

Aber diese Überzeugung kann nicht anders hervorgebracht werden, als dadurch, daß die Testamente nach einem Gesetze, d. i. ohne Ausnahme gelten. So gewiß demnach alle diese Hoffnung sich garantieren, wollen sie jenes Gesetz; und es wird sonach ein Gesetz des Staats: die Testamente sollen gelten. Alle garantieren, um ihrer selbst willen, dem Sterbenden die Gültigkeit seines letzten Willens; sie garantieren, indem sie dies tun, sich selbst die Gültigkeit ihres eignen letzten Willens; das Recht des Sterbenden wird an das Recht aller ihn überlebenden Bürger gebunden. Nicht sein Wille, sondern der allgemeine Wille verbindet die dabei interessierten Lebenden, und besonders den Staat, der außerdem das Recht der Erbfolge hätte. Der Staat als gemeinsamer Willen *(volonté générale)* ist also hier die Eine Partei und der allgemeine Wille *(volonté de tous)* ist die andere Partei im Vertrage.

Die Aufsicht über das Recht der Testamente kommt dem oben beschriebenen Stellvertreter und Repräsentanten des Willens aller zu. Er ist in dieser Sache Kläger vor der Obrigkeit, und

Digitized by Google

muß über die Exekution der Testamente halten. Er steht nicht unter der Aufsicht der exekutiven Gewalt, wie die übrigen Magistratspersonen, denn diese ist Partei (obwohl er vor ihr verklagt, und durch sie bestraft werden müßte), sondern unmittelbar unter der des Volks. Jede Privatperson, die etwas Unrichtiges bemerkt, muß das Recht haben, ihn zu belangen. Es wird übrigens für diesen Fall hier nicht nötig sein, daß Fremde sich einmischen, da es unmittelbar dabei Interessierte gibt.

Die Testamente sollten unter der Aufsicht und mit der Zuziehung dieses Magistrats gemacht werden; und mit Zuziehung von Zeugen. Diese Zeugen repräsentieren das Publikum, dem, wie gezeigt worden, an der Gültigkeit solcher Verordnungen gelegen ist. —

Daß überhaupt Testamente rechtsgültig sind, ist völlig willkürlich: es ist sonach gleichfalls ganz willkürlich, und hängt lediglich von der Disposition des allgemeinen Willens, d. h. vom Gesetzgeber ab, wie weit das Recht gehen solle, seine Güter durch Testamente zu vererben; doch muß darüber etwas ausdrücklich bestimmt, also es müssen Gesetze gemacht werden. Es hängt vom Gesetzgeber, der auf die besondere Lage des Staats Rücksicht zu nehmen hat, ab, ob die Intestaterbschaft eingeführt werden, und wie weit sie die freie Disposition über das Eigentum (das Legieren) einschränken solle. Es gibt nur eine notwendige Begrenzung *a priori*, gerade dieselbe, welche bei der Schenkung überhaupt stattfand: die Hinterlassenen, — etwa die Witwe, muß leben und die Kinder müssen erzogen, d. i. in den Stand gesetzt werden können, sich selbst ein Eigentum zu erwerben. Diese Möglichkeit darf durch die Freiheit der Testamente nicht aufgehoben werden, denn der Staat muß ja für die Versorgung der Hinterlassenen Bürge sein.

Außer den angezeigten Erwerbsarten kann es keine im Staate zu erlaubenden geben. Unsere Untersuchung über das Eigentum ist sonach völlig geschlossen.

Digitized by Google

§ 20. Über die peinliche Gesetzgebung.

Thesis. Wer den Bürgervertrag in einem Stücke verletzt, sei es mit Willen, oder aus Unbedachtsamkeit, da, wo im Vertrage auf seine Besonnenheit gerechnet wurde, verliert der Strenge nach dadurch alle seine Rechte als Bürger und als Mensch, und wird völlig rechtlos.

Beweis. Es hat jemand, zufolge des Rechtsbegriffs überhaupt, Rechte, lediglich unter der Bedingung, daß er in eine Gemeinschaft vernünftiger Wesen passe, d. h. daß er sich die Regel des Rechts zum unverbrüchlichen Gesetze aller seiner Handlungen gemacht habe, und fähig sei, durch die Vorstellung dieses Gesetzes auch wirklich in allen Äußerungen seiner Freiheit, die unter demselben stehen, bestimmt zu werden. Wer mit Willen sich gegen das Gesetz vergeht, ist nicht im ersten Falle; wer sich aus Unbesonnenheit dagegen vergeht, ist nicht in dem zweiten. Bei beiden fällt die Bedingung der Rechtsfähigkeit weg: das Passen in eine Gesellschaft vernünftiger Wesen; sonach mit derselben das Bedingte: die Rechtsfähigkeit. Sie hören auf, Rechte zu haben.

Dieses Verhältnis ist durch den Staatsbürgervertrag, als solchen, nicht geändert. Alle positiven Rechte, die der Bürger hat, hat er nur unter der Bedingung, daß die Rechte aller übrigen Bürger vor ihm sicher seien. Sobald dies nicht ist, sei es durch seinen bedachten rechtswidrigen Willen oder durch Unbesonnenheit, ist der Vertrag vernichtet. Es findet zwischen ihm und den übrigen Bürgern nicht mehr das durch den Bürgervertrag errichtete rechtliche Verhältnis, und da es außer diesem keines und keinen möglichen Grund desselben gibt, überhaupt gar kein rechtliches Verhältnis zwischen beiden Parteien mehr statt.

Jede Vergehung schließt aus vom Staate (der Verbrecher wird vogelfrei; d. h. seine Sicherheit ist so wenig garantiert, als die eines Vogels, *exlex*, *hors de la loi*). Diese Ausschließung müßte durch die Staatsgewalt exekutiert werden.

Digitized by Google

Antithesis. Der Zweck der Staatsgewalt ist kein anderer, als der der gegenseitigen Sicherheit der Rechte aller vor allen; und der Staat ist zu nichts zu verbinden, als zum Gebrauche der hinreichenden Mittel für diesen Zweck. Wenn nun derselbe ohne jene absolute Ausschließung aller, die sich auf irgendeine Weise vergangen haben, zu erreichen wäre, so wäre der Staat nicht notwendig verbunden, diese Strafe auf eine Vergehung, gegen die er seine Bürger auf andere Weisen schützen könnte, zu setzen. Es wäre kein Grund da, sie in diesen Fällen einzuführen, aber bis jetzt freilich auch keiner, sie nicht einzuführen. Die Entscheidung hinge ab von der Willkür. Nun aber ist dem Staate ebensoviel an der Erhaltung seiner Bürger gelegen, wenn nur sein Hauptzweck mit derselben zu vereinigen ist, als jedem einzelnen daran liegt, nicht um jedes Vergehens willen für rechtlos erklärt zu werden. Es würde daher in jeder Rücksicht zweckmäßig sein, in allen Fällen, wo die öffentliche Sicherheit dabei bestehen könnte, an die Stelle der der Strenge nach allerdings durch jedes Vergehen verwirkten Ausschließung andere Strafen zu setzen.

Dies könnte nur durch einen Vertrag aller mit allen geschehen; der späterhin Norm für die exekutive Gewalt würde. Der Inhalt dieses Vertrages würde folgender sein: Alle versprechen allen, sie, inwiefern dies mit der öffentlichen Sicherheit vereinbar ist, um ihrer Vergehungen willen nicht vom Staate auszuschließen, sondern ihnen zu verstatten, diese Strafe auf andere Weise abzubüßen. Wir wollen diesen Vertrag den Abbüßungsvertrag nennen.

Dieser Vertrag ist ein nützlicher sowohl für alle (das Staatsganze), als für jeden einzelnen. Das Ganze erhält dadurch die Aussicht, den Bürger, dessen Nützlichkeit seine Schädlichkeit überwiegt, zu erhalten, und die Verbindlichkeit, die Abbüßung anzunehmen; der einzelne das vollkommene Recht, zu fordern, daß man sie statt der verwirkten größeren Strafe annehme. Es gibt ein Recht, und ein sehr nützliches und wichtiges Recht des Bürgers, abgestraft zu werden.

Dieser Vertrag wird zum Staatsgesetze, und die exekutive Gewalt darauf verpflichtet.

Digitized by Google

I. Der Abbüßungsvertrag erstreckt, aufgezeigtermaßen, sich nicht weiter, als inwiefern neben ihm die öffentliche Sicherheit bestehen kann. Weiter ausgedehnt, ist er unrechtmäßig und vernunftwidrig; und ein Staat, in welchem er über diese Grenze ginge, hätte gar kein Recht, d. i. die öffentliche Sicherheit wäre in ihm nicht sattsam garantiert, und er könnte niemand verbinden, in ihn zu treten, oder in ihm zu verbleiben.

Die Strafe ist nicht absoluter Zweck. Es läßt bei einer solchen Behauptung, sie geschehe nun ausdrücklich, oder es werden Sätze aufgestellt, die sich nur aus stillschweigender Voraussetzung einer solchen Prämisse erklären lassen (z. B. der unmodifizierte, kategorische Ausspruch: wer getötet hat, muß sterben), sich gar nichts denken. Die Strafe ist Mittel für den Endzweck des Staats, die öffentliche Sicherheit; und die einzige Absicht dabei ist die, daß durch die Androhung derselben das Vergehen verhütet werde. Der Zweck des Strafgesetzes ist der, daß der Fall seiner Anwendung gar nicht vorkomme. Der böse Wille soll durch die angedrohte Strafe unterdrückt, der ermangelnde gute Wille durch sie hervorgebracht werden; und dann bedarf es nie der Strafe. Damit nun dieser Zweck erreicht werden könne, muß jeder Bürger ganz sicher wissen, daß, falls er sich vergehe, die Drohung des Gesetzes an ihm unausbleiblich in Erfüllung gehen werde. (Die Strafe ist sonach allerdings mit um des Beispiels willen da, damit alle in der festen Überzeugung von der unfehlbaren Ausübung des Strafgesetzes erhalten werden. Die erste Absicht desselben war die, den Verbrecher vom Verbrechen zurückzuhalten. Da diese Absicht nicht erreicht worden, hat seine Bestrafung eine andere: die, die übrigen Bürger, und ihn selbst für die Zukunft von dem gleichen Vergehen abzuhalten. Die Ausübung der Strafgerechtigkeit ist daher ein öffentlicher Akt. Jeder, der von einem Vergehen gehört hat, muß auch von der Bestrafung desselben hören. Es wäre eine offenbare Ungerechtigkeit gegen alle diejenigen, welche künftig in Versuchung geraten werden, gegen dasselbe Gesetz zu sündigen, wenn man ihnen die Kunde der wirklichen Bestrafung des vorhergegangenen Vergehens entzöge. Sie erhielten dadurch die Hoffnung der Straflosigkeit.)

Digitized by Google

Das materielle Prinzip positiver Strafen im Staate, ist schon oben (§ 14) angegeben und erwiesen worden. Jeder muß notwendig von seinen eignen Rechten und Freiheiten (seinem Eigentum in der weitesten Bedeutung des Worts) gerade so viel auf das Spiel setzen, als er die Rechte des anderen aus Eigennutz oder Unbesonnenheit zu verletzen in Versuchung ist. (Die Strafe des gleichen Verlustes, *poena talionis*. Jeder wisse: was du dem anderen schadest, schadest du nicht dem anderen, sondern lediglich dir selbst.) Der Geist dieses Prinzips ist, wie wir gleichfalls gesehen haben, dies: es muß dem ungerechten Willen, oder der Unbesonnenheit, ein hinlängliches Gegengewicht gegeben werden.

Wo dieses Prinzip anwendbar ist, kann der Abbüßungsvertrag gelten; dann, wie wir eingesehen haben, läßt bei der durchgeführten Anwendung desselben sich allerdings auf öffentliche Sicherheit rechnen. Die Frage: wie weit erstreckt sich rechtlich der Abbüßungsvertrag? wird also, zwar nur zum Teil, — warum, dies werden wir weiter unten sehen — beantwortet, wenn die beantwortet ist: wie weit ist ein Gegengewicht des bösen Willens oder der Unbesonnenheit möglich?

II. Dieses Gegengewicht wird möglich, oder unmöglich, entweder durch die Natur der Sache, oder durch die besondere Lage des Subjekts, auf welches die Wirksamkeit des Strafgesetzes berechnet ist.

Zuvörderst durch die Natur der Sache. Gerade dadurch, daß der zur Übertretung Versuchte etwas will, soll er verhindert werden, seinen Willen in Handlungen ausbrechen zu lassen. Sein Wille muß sonach wirklich auf den Besitz jenes Materiale ausgehen, wenn sich eine Wirksamkeit des Gesetzes hoffen lassen soll. Es muß ein materialiter böser, ein eigennütziger und nach fremden Gütern lüsterner Wille sein. — Ebenso verhält es sich bei der Unbesonnenheit. Dadurch, daß der Unbesonnene wenigstens so viel Bedachtsamkeit hat, sich selbst einen gewissen Schaden nicht zuzufügen, soll er genötigt werden, acht zu haben, daß er denselben Schaden nicht einem anderen zufüge. Im

Digitized by Google

letzteren Falle findet nur Schadenersatz statt, weil vorausgesetzt wird, daß der Wert am Eigentume des anderen ganz verdorben sei: im ersteren Falle gibt der Angreifer das Entwendete dem rechtmäßigen Besitzer zurück, und von seinem eignen den Wert desselben als Strafe, noch überdies.

(Hier ist der Ort, wo die Theorie des Gegengewichts sich ganz klar machen läßt. Wenn dem Räuber nur wieder abgenommen wird, was er entwendete, so hat er weiter nichts, als sich vergebens bemüht. Da er notwendig als möglich voraussetzen mußte, daß er nicht entdeckt werden würde, weil er außerdem sich die vergebliche Mühe sicher nicht gemacht hätte, so war seine Rechnung die: entweder ich werde entdeckt, oder nicht. Geschieht das erstere, so gebe ich wieder heraus, was ohnedies nicht mein war; geschieht das letztere, so gewinne ich. Verlieren kann ich in keinem Falle. Ist aber die Strafe des gleichen Verlustes eingeführt, so ist im Falle der Entdeckung der Verlust des Verbrechers ebenso groß, als im Falle der Nichtentdeckung der Gewinn. Das Übergewicht der Wahrscheinlichkeit müßte sonach für die Nichtentdeckung sein, wenn er doch das Vergehen wagen sollte. Aber eine solche Wahrscheinlichkeit soll in einem wohlregierten Staate nicht stattfinden.)

Das Prinzip des Gegengewichts ist der Natur der Sache nach, nicht anwendbar, wenn der Wille formaliter böse ist, d. i. wenn die Beschädigung nicht um des dabei beabsichtigten Vorteiles willen, sondern lediglich um Schaden zu machen, zugefügt wird. Einen solchen Willen hält die Strafe des gleichen Verlustes nicht zurück: der boshafte schadenfrohe Mensch unterwirft sich wohl gerne dem Verluste, wenn nur sein Feind auch in Schaden kommt. Wenn sich kein anderes Mittel findet, die Mitbürger gegen einen solchen *formaliter* bösen Willen zu schützen, so wäre auf jede aus ihm entsprungene Vergehung die Ausschließung vom Staate zu setzen.

Zuvörderst ist hier ein Fall, da auf die Gesinnung und die Absichten bei dem Vergehen zu sehen, und die Strafe danach einzurichten ist. Ist es nur dies, was die Rechtsgelehrten im

Digitized by Google

Sinne haben, wenn sie ihre Rechtsbeurteilung auch auf die moralische Wichtigkeit der Vergehung richten wollen, so haben sie ganz recht. Wenn sie aber etwa von der einzig wahren, reinen Moralität redeten, so würden sie sich sehr irren. Kein Mensch kann, und keiner soll hierüber der Richter des anderen sein. Der einzige Zweck der bürgerlichen Bestrafung, der einzige Maßstab ihrer Größe, ist die Möglichkeit der öffentlichen Sicherheit. Verletzung derselben, bloß damit sie verletzt werde, ist nicht etwa darum härter zu bestrafen, als Verletzung derselben aus Eigennutz, weil sie einen höheren Grad der Unmoralität bewiese; — Moralität ist überhaupt nur Eine, und gar keiner Grade fähig: Wollen der Pflicht lediglich, weil sie als Pflicht erkannt ist; und so etwa von der Fähigkeit zu dieser Moralität geredet würde: wer möchte denn behaupten, daß derjenige, in dessen Vergehen wenigstens Rüstigkeit und Mut erscheint, dafür verdorbener sei, als derjenige, der nur vom Eigennutze geleitet wird? — sondern darum ist sie härter zu bestrafen, weil die Furcht vor der gelinderen Strafe, der des gleichen Verlustes, keine hinlängliche Sicherheit dagegen gewährt.

Dann entsteht die Frage, wie man denn wissen und rechtsgültig für äußeres Recht beweisen könne, in welchem Falle der, so sich gegen das Gesetz vergangen, sich befinde, und welches Prinzip der Bestrafung sonach auf ihn anzuwenden sei?

Wer nachweisen kann, daß er das dem anderen Entwandte nötig gehabt, zu welchen Zwecken er es nötig gehabt, daß er es zu denselben wirklich verbraucht u. dgl., von diesem ist anzunehmen, daß er sich um Vorteils willen vergangen habe. Wer dies nicht kann, wer etwa das Eigentum des anderen gar nicht an sich genommen, noch je es an sich nehmen wollen, sondern etwa nur es ohne eines Menschen Nutzen verdorben: bei diesem entsteht ein anderer Zweifel. Nämlich die unvorsichtige Verletzung, aus welcher dem Beschädiger gleichfalls kein Vorteil erwächst, und die bedachte boshafte, sind der äußeren Erscheinung nach einander sehr ähnlich. Wie sind diese voneinander

Digitized by Google

zu unterscheiden? — Es gibt für die boshafte Verletzung zwei Kriterien, ein äußeres und ein inneres. Das äußere, wenn vorhergegangene freie Handlungen nachzuweisen sind, die sich nur als Mittel für den Zweck der Verletzung denken lassen. Dagegen muß derjenige, der unversehens den anderen beschädigt zu haben versichert, einen ganz anderen Zweck der freien Handlung, mit welcher die Beschädigung des anderen zufälligerweise verknüpft sein soll, nachweisen können. Dieser positive Beweis ist nicht zu erlassen. Wer ihn nicht führen kann, ist der bösen Absicht schon so gut, als überwiesen. — Jedoch bleibt eine so sonderbare Verbindung der Umstände, welche den Anschein der prämeditierten Bosheit gebe, ohne daß derselbe gegründet sei, immer möglich. Es ist daher auch Rücksicht auf das innere Kriterium zu nehmen; nämlich, ob Feindschaft gegen den Verletzten, Streitigkeiten zwischen beiden u. dgl. stattgefunden haben; ob der der Bosheit Angeklagte in seinem vorigen Leben solcher Gesinnungen sich verdächtig gemacht habe. — Wird nun durch alle Umstände der Verdacht nicht bewiesen, aber auch nicht bis zur Überzeugung aufgehoben, welches ein sehr möglicher Fall ist: was ist dann zu tun? Ein großer Teil der Rechtsgelehrten empfiehlt für diesen Fall die mildere Sentenz; aber diese Gelindigkeit gegen den Schuldigen ist eine große Härte und Ungerechtigkeit gegen das gemeine Wesen. Man denke den Fall nur scharf, so wird man in ihm selbst die Entscheidung finden. Die Untersuchung ist nicht geendigt, und hat durch die bis jetzt vorhandenen Beweismittel nicht geendigt werden können; der Beklagte ist durch die geführten weder verurteilt noch losgesprochen, sonach hat auch der Richter ihn weder zu verurteilen noch loszusprechen. In die Strafe der Unbesonnenheit ist er ohnstreitig verfallen, und diese hat er vorläufig zu tragen. Was den bösen Willen anbelangt, so gehe er hin und handele, damit man ihn näher kennen lerne, und die fehlenden Beweise etwa finde. Er bleibe, nach Befinden der Umstände, auf längere oder kürzere Zeit unter der besonderen Aufsicht der Obrigkeit, doch unbeschadet seiner Freiheit, weil man ja außerdem seine Gesinnungen nicht beobachten könnte. Diese Obrigkeit wird

Digitized by Google

acht haben, ob nicht aus dem, was streitig ist, sich Folgen ergeben, welche darüber entscheiden — das was auf eine Begebenheit folgt, ist oft ein ebenso gutes oder besseres Entdeckungsmittel der Wahrheit, als das was ihr vorherging; besonders wenn die Obrigkeit den Verdächtiggewordenen in der guten Überzeugung, daß auf ihn niemand achte, eine Zeitlang hingehen, und ihn seine Absichten in Freiheit verfolgen ließe. Sie wird acht haben, ob er nicht etwa durch seine künftigen Handlungen den Verdacht gegen ihn bestätige, oder aufhebe. Im ersten Falle wird das Verfahren gegen ihn erneuert; im zweiten wird er nach Verlauf der durch das Gesetz bestimmten Zeit völlig und förmlich losgesprochen. Diese Suspension des gerichtlichen Verfahrens ist schon oben bei Untersuchung des Rechts der Selbsthilfe vorgeschlagen worden, und sie ist überhaupt bei allem unerwiesenen Verdachte zu empfehlen. In einem wohleingerichteten Staate soll niemand unschuldig bestraft werden; es soll aber ebensowenig ein Vergehen ungestraft bleiben.

Es ist noch anzumerken, daß das Gesetz ausdrücklich ankündigen müsse: die Verletzung des anderen, bloß um Schaden anzurichten, werde schärfer bestraft werden, als dieselbe Verletzung, wenn sie um Vorteils willen zugefügt worden wäre. Jeder muß das Gesetz, nach welchem er gestraft wird, vorher gewußt haben, außerdem enthielte die Bestrafung eine Ungerechtigkeit. Auch kann der Zweck des Strafgesetzes, von der Vergehung abzuhalten, nur durch die allgemeine Bekanntheit desselben erreicht werden. Über das, was als rechtswidrige Unbehutsamkeit bestraft werden soll, sonach über die Sorgfalt, die jeder in bestimmten Fällen, und bei bestimmten an sich erlaubten Handlungen anwenden solle, um keinen anderen zu beschädigen, hat der Staat ausdrücklich Gesetze zu geben; es versteht sich, billige und der Natur der Sache angemessene. Wer die im Gesetze anbefohlene Sorgfalt beobachtet, ist loszusprechen. Was ohnerachtet derselben für Schade geschieht, ist anzusehen als ein Unfall, den die Natur zugesandt, den jeder trägt, der ihn erlitten, oder den nach Befinden der Umstände die Obrigkeit ersetzen muß, wenn sie, entweder durch Mangel der Ge-

Digitized by Google

setze, oder durch Vernachlässigung der Polizeianstalten Schuld daran hat.

Die Entschuldigung, daß der, welcher sich vergangen, aus Zorn oder Trunkenheit seiner Vernunft nicht mächtig gewesen, spricht zwar los von der Anklage des bedachten bösen Willens; aber weit entfernt, daß sie vor einer vernünftigen Gesetzgebung das Vergehen mildern sollte, erschwert sie es; in dem Falle nämlich, daß dies ein gewöhnlicher Zustand des Beklagten sei. Denn eine einzige gesetzwidrige Handlung kann nur die Ausnahme sein von einem übrigens und der Regel nach untadelhaften Leben. Wer aber sagt: ich pflege mich so zu erzürnen, oder mich so zu betrinken, daß ich meiner Sinne nicht mächtig bin, gesteht, daß er nach einer festen Regel sich in ein Tier verwandle, und sonach des Lebens in der Gesellschaft vernünftiger Wesen unfähig sei. Er muß seine Freiheit verlieren, bis man seiner Besserung sicher ist, oder ohne Barmherzigkeit ausgeschlossen werden. — Unsere Gesetzgebungen haben, besonders gegen die Entschuldigung der Trunkenheit, viel zu viel Schonung, und machen dadurch sich selbst wenig Ehre. Wenn eine Nation oder ein Stand in derselben denn nun dieses Laster gar nicht ablegen könnte, so kann die Gesetzgebung freilich nicht verhindern, daß jeder, der da will, in seinem Hause mit denen, die ihm dabei Gesellschaft leisten wollen, sich um die Vernunft bringe; wenn sie nur alle da eingeschlossen bleiben, bis sie derselben wieder mächtig sind; denn in diesem Falle nimmt der Staat nicht Notiz von ihrem Zustande. Wer aber in demselben Zustande auf öffentliches Gebiet kommt, der ist billigerweise einzusperren.

Durch die Lage des Subjekts ist die Androhung des gleichen Verlustes nicht anwendbar auf diejenigen, die nichts zu verlieren haben, da sie nichts besitzen, als ihren Leib *(capite censi)*. — Man klage dabei nicht etwa über Ungerechtigkeit, und sage: der Vermögende, der es gar nicht bedurfte, raubt, und wagt dabei nichts als sein Vermögen, dessen er vielleicht überflüssig hat; der Arme, der es zur höchsten Not bedarf, raubt, und dieser soll härter bestraft werden. Diese Einrede würde sich auf die ganz falsche Voraussetzung gründen, als ob der Staat

Digitized by Google

moralischer Richter der Menschen wäre, und die Strafe mit der sittlichen Unwürdigkeit ins Gleichgewicht setzen müßte. Der Staat will durch dieses Gesetz nur das Eigentum sichern. Aber die Drohung: was du dem anderen nimmst, wird dir von dem Deinigen abgezogen, wird auf den, der nichts hat, wahrlich nichts wirken. Denn er wird denken: den möchte ich sehen, der mir etwas nehmen wollte; wie man denn dies in Staaten, die hierauf nicht Bedacht nehmen, und, weil keine Aufsicht über die Verwaltung des Eigentums, und kein Armenrecht eingeführt ist, nicht einmal berechtigt waren, darauf Bedacht zu nehmen, wirklich sagen hört. Mithin muß der Staat gegen diesen seine Bürger auf andere Weise schützen. Ob dies nun notwendig durch Ausschließung geschehen müsse, oder ob etwa noch ein Mittel für den Armen bleibe, derselben zu entgehen, wird sich tiefer unten zeigen.

III. Gegen den Willen, unmittelbar gegen das Gesetz und die Macht desselben sich aufzulehnen, ist kein Gegengewicht möglich. Das höchste, was geschehen kann und geschehen soll, ist, daß das Gesetz nur seine Autorität behaupte, wie sie festgesetzt ist; aber es kann nicht etwa, als Gegenteil dessen, was der Verbrecher beabsichtigte, eine doppelte Strenge gegen alle, eine doppelte Macht durch den Beitrag aller annehmen. Alle würden dann gestraft für das Vergehen eines einzigen. Hier sonach findet die Strafe des gleichen Verlustes der Natur der Sache nach nicht statt; und die Strafe der Rechtlosigkeit ist nicht abzubüßen.

Dieses Verbrechen gegen den Staat wird begangen auf doppelte Weise: entweder mittelbar am Staate, in der Person seiner Bürger, indem an ihnen der Vertrag verletzt wird, in welchem der Staat selbst, als solcher, Partei ist; oder unmittelbar am Staate selbst, durch Rebellion und Hochverrat.

Wir erläutern zuvörderst das erste. Es liegt im Bürgervertrage, teils ein Vertrag der einzelnen mit allen einzelnen, über das Eigentum, den der Staat als solcher (als die in ein organisiertes Ganzes verwebten einzelnen) nicht schließt, sondern nur garan-

Digitized by Google

tiert. Es liegt in ihm ferner ein Vertrag der einzelnen mit dem Staate selbst in der angegebenen Bedeutung: der, da der Staat verspricht, dem Bürger, nach Erfüllung seiner Bürgerpflichten sein absolutes Eigentum, Leib und Leben aber überhaupt, und auf jeden Fall, zu schützen. Der Staat selbst hat sich von diesem absoluten Eigentume ganz und gar ausgeschlossen, und allem Anspruch darauf entsagt; er hat gegen dasselbe nur Pflichten, und gar keine Rechte. Er ist die Partei des Bürgers, dem er mit und durch sich selbst für alle Verletzung an diesem Eigentume einsteht. Wenn nun ein einzelner durch gewaltsamen Einbruch (nicht durch bloßen Hausdiebstahl, dieser ist ein Privatverbrechen, das verziehen werden kann, oder bei welchem, wenn er bestraft wird, die Strafe des gleichen Verlustes stattfindet), oder durch Verletzung eines Mitbürgers an Leib und Leben, diesen Vertrag des Staates bricht: so vergreift er sich dadurch mittelbar am Staate, indem er desselben Vertrag bricht, und soviel an ihm liegt, ihn treulos und bundbrüchig macht, und seinen Vertrag mit dem Verletzten vernichtet. — Der Ordnung der Dinge nach ist der Staat selbst die Partei des Verletzten, gegen welchen er bei ihr selbst Klage zu führen hätte, denn er setzte sich zum Bürgen der Unmöglichkeit eines solchen Angriffs. In diese Lage hat der Verbrecher den Staat gesetzt; er hat also den Staat selbst angegriffen, und der obige Grundsatz ist auf ihn anwendbar: er ist für rechtlos zu erklären.

Unmittelbar an dem Staate vergeht man sich durch Rebellion und Hochverrat. Rebellion ist es, wenn man gegen die Gewalt des Staats sich eine Macht zu verschaffen sucht, oder sie sich wirklich verschafft, und mit derselben sich ihr widersetzt. Hochverrat ist es, wenn man sich der vom Staate selbst verliehenen Macht bedient, um die Zwecke desselben zu stören oder zu vernichten; oder auch, wenn man sich der anvertrauten Macht nicht bedient, um diese Zwecke zu befördern; sonach des Vertrauens der Nation sich bedient, um ihre Absichten zu vereiteln. Nichtgebrauch der Gewalt ist der öffentlichen Sicherheit ebenso gefährlich, als der Mißbrauch derselben, und daher ebenso strafbar. Ob du dich der verliehenen Gewalt selbst zu Gewalttätigkeiten bedienst, oder ob du durch die Nicht-

Digitized by Google

anwendung derselben die Gewalttätigkeiten anderer verstattest, ist für uns dasselbe. In einem Falle, wie in dem anderen, werden wir unterdrückt. Nachdem jemand die Gewalt übernommen, rechnet die Nation auf die Ausführung der Zwecke, für welche sie dieselbe verliehen, und trifft keine anderweitigen Anstalten. Hätte derselbe den Auftrag nur gleich abgelehnt, wozu er das vollkommene Recht hatte, so hätte die Nation einen anderen suchen müssen; aber dadurch, daß er ihn übernahm, und doch nicht vollzieht, macht er, so viel an ihm ist, die Vollziehung desselben durch einen anderen unmöglich.

Rebellieren können nur Privatpersonen; des Hochverrats sind nur die Teilhaber der öffentlichen Gewalt fähig.

IV. Alle die bisher aufgestellten Arten der Vergehung qualifizieren sich zur absoluten Ausschließung vom Staate; darum, weil die einzige Art der Abbüßung, die wir bis jetzt kennen, die des gleichen Verlustes, nicht stattfindet. — Es bleibt immer die Frage, ob es nicht noch ein anderes Abbüßungsmittel, als den gleichen Verlust geben möge. Wäre dies, so wäre aus den obigen Gründen dieses Mittel, da wo es anwendbar ist, statt der absoluten Ausschließung vom Staatsbürgervertrage einzuführen.

Zuvörderst der Arme, der aus Eigennutz etwas entwendet, und nichts hat, um zu ersetzen, wenn das Entwendete nicht mehr vorhanden ist, und die Strafe zu entrichten; soll denn wirklich mit der Strafe der Ausschließung gegen ihn verfahren werden? Es findet eine Auskunft statt, durch die ihm die Wohltat des Gesetzes zuteil werden kann. Er hat ein Eigentum an seinen Kräften, und muß den Ersatz sowohl, als die Strafe abarbeiten; es versteht sich, sogleich, denn ehe abgearbeitet ist, ist er nicht Bürger; wie denn, da durch jedes Vergehen der Strenge nach das Bürgerrecht verwirkt wird, dies bei allen Strafen stattfindet. Nur nach Vollziehung der Strafe ist der Verurteilte wieder Bürger. Ferner muß diese Arbeit notwendig unter der Aufsicht des Staats geschehen. Er verliert also bis nach erlittener Strafe seine Freiheit. — (Die Strafe des Arbeitshauses, welches vom Zucht- und Besserungshause, wovon tiefer

Digitized by Google

unten, wohl zu unterscheiden ist.) Teils wird auf diese Weise dem Gesetze des gleichen Verlustes genug getan; teils ist die Strafe von der Art, daß man, wenn nur die Polizei so eingerichtet ist, daß die Verborgenheit des Verbrechers nicht zu hoffen sei, wohl darauf rechnen kann, es werde jeder durch die Androhung derselben vom Vergehen zurückgehalten werden.

Formaliter böser Wille, oder ein unmittelbares Staatsverbrechen, machen es schlechterdings unmöglich, daß bei seinen gegenwärtigen Gesinnungen der Verbrecher länger in der Gesellschaft geduldet werde. Gegen ihn ist die Strafe der Ausschließung schlechterdings notwendig, und durch das Rechtsgesetz, sowie durch den Zweck des Staats, schon ausgesprochen.

Aber es ist nicht schlechterdings notwendig, daß der Verbrecher in diesen Gesinnungen verharre. Es ist sonach wohl möglich, daß ein zweiter Vertrag über die Abbüßung, der für die Gegenwart ohne allen Zweifel für rechtlich zu erkennenden Ausschließung errichtet werde, des Inhaltes: Alle versprechen allen, ihnen Gelegenheit zu geben, sich des Lebens in der Gesellschaft wieder fähig zu machen, wenn sie desselben für die Gegenwart unfähig befunden werden; und, was in diesem Vertrage mit liegt, sie nach erfolgter Besserung wieder unter sich aufzunehmen. — Ein solcher Vertrag ist willkürlich und wohltätig: aber er kommt allen zustatten, und der Verbrecher erhält sonach durch ihn ein Recht auf den Versuch der Besserung.

Zuvörderst, die Strafe, welche diesem Vertrage zufolge aufgelegt wird, ist eine Abbüßung der gänzlichen Ausschließung, also eine Rechtswohltat für den Verbrecher. Aber man kann auf sein Recht Verzicht tun; und es steht bei jedem, was er für Wohltat halten wolle, und was nicht: er kündigt sich dadurch selbst an, als einen unverbesserlichen Bösewicht, der die Zucht verschmäht, und ist ohne weiteres auszustoßen. Man glaube nicht, daß dadurch ein Weg eröffnet werde, um der Strafe zu entgehen, und daß durch die Verstattung dieser Wahl der Zweck des Gesetzes, vom Verbrechen abzuschrecken,

Digitized by Google

vereitelt werde. Wenn der Staat vernünftig, und auch die benachbarten Staaten vernünftig eingerichtet sind, so ist die Ausschließung vom Staate das schrecklichste Schicksal, welches dem Menschen begegnen kann, wie sich dies unten näher zeigen wird; und es ist nicht zu erwarten, daß jemand sie wähle, oder, bei der Versuchung zum Verbrechen sich damit beruhige, daß er, falls sein Vergehen entdeckt werden sollte, sie wählen werde. — (Es ist dies auch bei der Strafe des gleichen Verlustes anzumerken, daß der Schuldige sich ihr frei unterwerfen müsse, da sie gleichfalls eine Rechtswohltat ist. Aber es ist in diesem Falle gar nicht anzunehmen, daß jemand den Verlust des Ganzen, der mit der Ausschließung unmittelbar verknüpft ist, für den Verlust eines Teiles wählen werde.)

Ferner, es war von Besserung die Rede in diesem Vertrage. Keineswegs von moralischer der inneren Gesinnungen. Denn darüber ist kein Mensch der Richter des anderen, sondern lediglich von politischer, der Sitten und Maximen für das wirkliche Handeln. So wie die moralische Gesinnung Liebe der Pflicht um der Pflicht willen ist, so ist hingegen die politische, Liebe sein selbst um sein selbst willen, Sorge für die Sicherheit seiner Person und seines Eigentums; und der Staat kann ohne alles Bedenken als sein Grundgesetz annehmen: liebe dich selbst über alles, und deine Mitbürger um dein selbst willen. Diese über alles gehende Liebe für sich selbst wird in der Hand des Strafgesetzes eben das Mittel, den Bürger zu nötigen, daß er die Rechte anderer ungekränkt lasse, indem jeder, was er dem anderen übles zufügt, sich selbst zufügt. Diese Sorge für die eigne Sicherheit ist es, welche den Menschen in den Staat trieb, und wer sie aufgibt, hat keinen Grund, in ihm zu bleiben. Sie allein ist es, durch welche jeder dem Staate die erforderliche Garantie gibt, und bei welcher allein der Staat ihn festhält. Wer sie nicht hat, auf den verliert das Gesetz alle Wirksamkeit. Man entledigt sich derselben auf zweierlei Art: entweder, daß man sich über sie erhebe durch reine Moralität, sein empirisches Selbst in dem Endzwecke der gesamten Vernunft vergesse; dann

Digitized by Google

hat das Strafgesetz nichts zu bestimmen, indem die politische Gerechtigkeit, als Pflicht, von selbst erfolgt: oder dadurch, daß man unter ihr zurückbleibt, und sein eignes Wohl für nichts achtet, aus Roheit und Verwilderung. Dann kann das Strafgesetz nicht bestimmen, und ein solcher Mensch ist des Lebens unter anderen schlechthin unfähig. Politische Besserung ist Rückkehr zur Sorge für seine eigne Sicherheit. —

Wer um des Schadens willen geschadet hat, hat außer der inneren Bosheit, darüber der Staat nicht Richter ist, eine Wildheit der Sitten und eine ungewöhnliche Sorglosigkeit für sich selbst gezeigt. Wenn nur an die Stelle jener Wildheit Sanftheit und Milde träte, wenn der Schuldige nur erst anfinge für seine eigne Sicherheit Sorge zu tragen, wozu ihn die langwierige Strafe und die mancherlei Übel derselben wohl treiben werden, so kann er wieder in die Gesellschaft gelassen werden. Derselbe Fall ist es bei demjenigen, der gewaltsam des anderen Gut oder Leib angefallen hat. Er ist wild und unbändig. Bei dem ersten kommt noch hinzu die ungezähmte Begierde nach des anderen Gute. Er lerne nur sein eignes lieben und schätzen, und seinen Sinn auf die Bewahrung desselben richten. Ein guter ordentlicher Wirt ist nie ein Dieb oder Räuber; nur der liederliche Wirt wird es. — Der Rebell kann oft ein gutmütiger, nur verirrter Schwärmer sein. Er berichtige seine Begriffe, lerne die Wohltat der bürgerlichen Verfassung überhaupt, und insbesondere der in seinem Staate kennen, und dann wird er vielleicht einer der trefflichsten Bürger werden. — Der Hochverräter allein hat ehr- und treulos zugleich gehandelt; das Zutrauen des Volks für ein öffentliches Amt kann er nie wieder erhalten. Er ist an Macht und Befehlen gewöhnt, und wird nicht leicht mit einer bescheidenen Dunkelheit und einem kleinen Privatgeschäfte sich begnügen wollen. Aber es käme darauf an, ob man seinen Sinn so weit herunterstimmen könnte. Dies mag schwer sein: aber wer wollte die absolute Unmöglichkeit desselben behaupten? (Dionys wurde Schulmeister zu Korinth.) Die Hauptregel dabei ist: daß man an ihrer Besserung nicht verzweifle, und sie selbst

Digitized by Google

nicht verzweifeln mache; ferner, daß sie noch eine gewisse Zufriedenheit mit ihrem Zustande, und die Hoffnung des besseren beibehalten. Beides wird unter anderem dadurch befördert, daß sie ihn selbst mit Freiheit statt der Ausschließung gewählt haben; sich selbst die Aufgabe der Besserung gegeben haben. Sie werden sich selbst vertrauen, weil ihnen ja der Staat vertraut.

Diese Besserungsanstalten nun müssen nur auch zweckmäßig eingerichtet sein. Zuvörderst, von der Gesellschaft wirklich abgeschieden; nach dem Geiste des Gesetzes. Für allen Schaden, den diese aus der Gesellschaft vorläufig Ausgeschlossenen anrichten, hat der Staat schwere Verantwortung. Also, sie haben insofern ihre Freiheit völlig verloren. Aber wer sich bessern soll, muß frei sein: und über wessen Besserung man urteilen soll, der muß gleichfalls frei sein. Es ist also eine Hauptmaxime: diese Menschen müssen innerhalb der notwendigen Begrenzung frei sein, und unter sich in Gesellschaft leben. — Nichts für sie ohne Arbeit. Es würde der größte Fehler dieser Einrichtungen sein, wenn den Gefangenen ihre Bedürfnisse gereicht würden, ob sie arbeiteten oder nicht; und der Müßiggang etwa durch die herabwürdigendste Behandlung, durch Schläge, nicht aber durch seine natürliche Folge, durch Mangel, bestraft würde. Ferner, aller Ertrag ihrer Arbeit, nach Abzug ihres Unterhaltes, muß ihnen zu eigen verbleiben. So ist ihnen auch ihr Eigentum im Staate, wenn sie welches haben, aufzuheben, und indes in die Vormundschaft des Staates zu nehmen, so daß sie es wissen. Es soll Liebe der Ordnung, der Arbeit, des Eigentums entstehen; wie könnte dies, wenn Ordnung und Arbeit ihnen nichts nutzt, und sie kein Eigentum erwerben können? Sie müssen unter Aufsicht stehen, und auch nicht darunter stehen. Solange sie nicht gegen das Gesetz handeln, muß die Aufsicht nicht bemerkbar sein; sobald sie sich dagegen vergehen, muß die Strafe der Vergehung auf dem Fuße nachfolgen.

(Man bediene sich dazu abgelegener Gegenden, unbewohnter Inseln und Küsten, wenn der Staat ein seefahrender ist. Und

Digitized by Google

gibt es nicht auch auf großen Flüssen im festen Lande dergleichen Inseln? Der Staat, der dabei den Kostenaufwand scheute, verdiente keine Antwort. Wozu sind denn die Einkünfte des Staats, wenn sie nicht für dergleichen Zwecke sind? Auch würde der Aufwand, wenn sie nur zweckmäßig eingerichtet sind, und jede Person mit dem beschäftigt wird, was sie gelernt hat, nicht so gar groß sein. Wer sich ernähren konnte, da er allein lebte, wird es ja noch viel eher können, wo eine Menge Menschen zusammenleben; und es wird dann auch noch etwas für die Kosten der Aufsicht abfallen. Freilich, wenn bei dergleichen Anstalten Veruntreuungen über Veruntreuungen stattfinden, dann werden sie kostbar.)

Der Zweck und die Bedingung, daß der Staat die Schuldigen noch erhält, ist die Besserung. Sie müssen demnach sich auch wirklich bessern, oder das Bedingte, die Geduld des Staats, fällt weg. Es würde sehr zweckmäßig sein, wenn der Verbrecher sich selbst, nach Maßgabe seiner Verdorbenheit, die Zeit bestimmen dürfte, binnen welcher er gebessert sein wollte; doch mit dem Vorbehalte, daß es ihm etwa späterhin freistünde, sie nach einem gewissen Maßstabe zu verlängern. Allen aber muß nach Befinden der Umstände ein peremtorischer Termin der Besserung gesetzt sein. Es ist, wie schon oben ist eingeschärft worden, nicht von sittlicher, sondern lediglich von politischer Besserung die Rede, und es entscheiden hier nicht Worte, sondern Taten. Und da kann es denn, bei der beschriebenen Einrichtung, besonders wenn bei dem Anscheine der Besserung die Strenge der Aufsicht allmählich nachließe, damit die wahren Gesinnungen des Züchtlings sich freier entwickeln könnten, nicht schwer sein, zu entscheiden, ob Liebe zum Fleiße und zur Ordnung an die Stelle der Liederlichkeit, sanfter Sinn an die Stelle der Wildheit getreten sei. Es versteht sich, daß die zu dieser Beurteilung Verordneten verständige und gewissenhafte Männer seien, welche für das künftige Leben dieser Personen verantwortlich zu machen sind.

Die Gebesserten kehren in die Gesellschaft zurück, und werden völlig wieder in ihren vorigen Stand eingesetzt. Sie

Digitized by Google

sind durch die Strafe und durch die erfolgte Besserung mit der Gesellschaft vollkommen ausgesöhnt. Wenn man nur diese Anstalten als wirkliche Besserungsmittel, und nicht bloß als Strafe betrachtete, und nicht etwa die nur für eine Zeitlang Aufbehaltenen und im Grunde durch zweckwidrige Behandlung Verschlimmerten, sondern nur die wirklich Gebesserten wieder in die Gesellschaft zurückließe, so würde auch in der öffentlichen Meinung kein Mißtrauen gegen sie, sondern vielmehr Zutrauen, stattfinden.

Die binnen des peremtorischen Termins nicht Gebesserten werden als unverbesserlich ausgeschlossen von der Gesellschaft.

Diese Anstalt soll zugleich Strafe sein, und als solche vom Vergehen abschrecken. Der Verlust der Freiheit, die Absonderung von der Gesellschaft, die strenge Aufsicht, alles ist dem, der jetzt frei ist, fürchterlich genug; nichts verhindert überdem, daß denen, die draußen sind, das Schicksal der Züchtlinge noch härter vorgestellt werde, als es wirklich ist, und daß Unterscheidungen mit ihnen vorgenommen werden, die andere schrecken, ohne an sich ein Übel zu sein, und die Gemüter zu verwildern: z. B. ausgezeichnete Kleidung, eine Fessel, die nicht schmerzt und nicht sehr hindert. Der Züchtling gewöhnt sich daran, und bei dem, der draußen ist, macht es den gehörigen Eindruck.

V. Das einzige Verbrechen, bei welchem selbst die Bemühung, den Verbrecher zu bessern, nicht stattfindet, und gegen welches sonach ohne weiteres mit absoluter Ausschließung zu verfahren ist, ist absichtlicher vorbedachter Mord (nicht etwa ein solcher, der aus einer anderen Gewalttätigkeit zufälligerweise erfolgte). Der Grund davon ist dieser: wer gemordet hat, von dem ist zu besorgen, daß er auch wohl wieder morden könne. Aber der Staat hat das Recht nicht, jemanden zu nötigen, sein Leben in Gefahr zu setzen. Er könnte sonach keinen zwingen, die Aufsicht über einen Mörder zu übernehmen, der doch, um sich bessern zu können, eine gewisse Freiheit haben müßte; und ebensowenig die anderen für die Besserung Aufbewahrten zwingen, einen Mörder unter sich zu dulden.

Digitized by Google

(Ich habe gesagt: der Staat habe nicht das Recht, jemanden zu nötigen, sein Leben in Gefahr zu setzen. Aber jeder hat das Recht, dasselbe freiwillig in Gefahr zu begeben. Wenn nun etwa Gesellschaften und milde Stiftungen vorhanden wären, die es auf jede Gefahr auch mit dem Mörder auf sich nehmen wollten, den Versuch seiner Besserung zu wagen, so müßte ihnen dies verstattet werden; falls nur die Behältnisse der Mörder so verwahrt werden könnten, daß man gegen ihre Entweichung gesichert wäre. Es ist, aus Gründen, die sich tiefer unten zeigen werden, zu wünschen, daß es dergleichen Gesellschaften gebe.)

Was ist nun mit denen zu tun, welche absolut ausgeschlossen werden vom Staate, es sei ohne vorläufige Probe der Besserung, weil sie Mörder sind, oder weil sie sich dieser Probe nicht unterwerfen wollten, oder es sei nach mißlungener Probe? Dies ist bei weitem die wichtigste Untersuchung in der Theorie der Strafen. Wir hoffen durch sie einer Menge Verwirrungen ein Ende zu machen; und werden nicht, wie es gebräuchlich ist, bloß sagen, sondern erweisen.

a) Die Erklärung der Rechtlosigkeit ist das Höchste, was der Staat, als solcher, gegen irgendein vernünftiges Wesen verfügen kann. Denn der Staat ist Staat für jeden einzelnen durch den Vertrag. Er kann nichts weiter tun, als den Vertrag für aufgehoben erklären. Beide, der Staat und der einzelne, sind von nun an, da es, ohne diesen Vertrag, gar kein Rechtsverhältnis für sie gibt, einander gar nichts mehr; sie sind ohne alles Verhältnis, sie sind füreinander vernichtet. Was der Staat darüber hinaus noch tut, dazu hat er aus dem Vertrage kein Recht, und, da es außer demselben gar kein positives, bestimmtes und bestimmbares Recht gibt, überhaupt kein Recht.

b) Was aber erfolgt denn aus der Erklärung der Rechtlosigkeit? Die völlig willkürliche Behandlung des Verurteilten: nicht, daß man ein Recht dazu habe, sondern, daß auch kein Recht dagegen ist; also der Verurteilte wird erklärt für eine Sache, für ein Stück Vieh. — Man kann nicht sagen:

Digitized by Google

ich habe in Beziehung auf das Tier (aber wohl in Beziehung auf die übrigen Bürger im Staate) ein Recht, dieses Tier zu schlachten; aber ebensowenig: ich habe das Recht nicht. Es ist hier überhaupt vom Rechte gar nicht die Frage, sondern vom physischen Vermögen. Von dem bloß negativen Satze: es gibt keinen Grund dagegen, ist noch sehr weit zu dem positiven: es gibt einen Grund dafür. — So verhält es sich mit dem aus dem Staate absolut Ausgeschlossenen. Es läßt sich gar kein Grund aus dem (äußeren) Rechte anführen, warum ihn nicht der erste der beste, dem es einfällt, ergreifen, willkürlich martern und töten sollte; aber auch keiner dafür.

c) Wird es jemand tun, und wenn es doch einer täte: was würde erfolgen? Eine Ahndung des Staats nicht, denn der Verurteilte hat kein Recht; aber die Verachtung aller Menschen, die Ehrlosigkeit. Wer ein Tier zur Lust martert, oder ohne den Zweck eines Vorteils tötet, wird verachtet, als ein unmenschlicher Barbar, geflohen und verabscheut, und das mit Recht. Wie vielmehr der sich an einem Wesen, das doch immer menschliches Angesicht trägt, so verginge. Man unterläßt es sonach nicht wegen eines Rechts des anderen, sondern aus Achtung gegen sich selbst und seine Mitmenschen. (Von der moralischen Ansicht dieser Tat ist hier noch gar nicht die Rede, sondern lediglich von ihren Folgen in der Gesellschaft.)

d) Wie verhält es sich in dieser Rücksicht mit dem Staate? Zuvörderst ist der Staat in Beziehung auf den Verurteilten gar nicht mehr Staat, er ist ihm nichts mehr. Dann — alle Abbüßungen gründen sich auf einen gegenseitigen Vertrag. Der Staat hat von seiner Seite das Recht, diese Buße aufzulegen; der Übertreter des Gesetzes von der seinigen das Recht, zu verlangen, daß man ihn nicht härter bestrafe. Die Ausschließung aber gründet sich nicht auf den Bürgervertrag, sondern umgekehrt auf die Nullität desselben. Über diese hinaus sind beide Parteien einander nichts mehr, und wenn der Staat den Verbrecher tötet, so tut er das nicht als Staat, sondern als stärkere physische Macht, als bloße Naturgewalt. — Der Staat hat die gleichen Gründe, die Tötung zu unterlassen, welche

Digitized by Google

die Privatperson hat; nicht das Recht des Rechtlosen, der keines hat, sondern die Achtung vor sich selbst, vor seinen Bürgern und vor anderen Staaten.

Doch gibt es einen möglichen Grund, der den Staat bewegen kann, den Verbrecher zu töten; der, daß er sich nur auf diese Weise vor ihm schützen könne. Da gar kein Grund dagegen ist, so entscheidet dieser dafür. Der Verbrecher ist dann ein schädliches Tier, das niedergeschossen, ein ausreißender Strom, der gedämmt wird, kurz, eine Naturgewalt, die durch Naturgewalt vom Staate abgetrieben wird. —

Sein Tod ist gar nicht Strafe, sondern nur Sicherungsmittel. Dies gibt uns die ganze Theorie der Todesstrafen. Der Staat als solcher, als Richter, tötet nicht, er hebt bloß den Vertrag auf, und dies ist seine öffentliche Handlung. Wenn er hintennach noch tötet, so geschieht dies nicht durch die richterliche Gewalt, sondern es geschieht durch die Polizei. Der Gerichtete ist für die Gesetzgebung vernichtet, er fällt der Polizei anheim. Es geschieht nicht zufolge eines positiven Rechtes, sondern aus Not. Was nur die Not entschuldigt, ist nichts Ehrenvolles; es muß daher, wie alles Unehrbare und doch Notwendige, mit Scham und in Geheim geschehen. — Werde der Missetäter im Gefängnisse erdrosselt, oder enthauptet! Durch Zerreißung des Vertrags (der durch das Brechen des Stabs sehr passend bezeichnet wird) ist er schon bürgerlich tot, und aus dem Andenken der Bürger vernichtet. Was mit dem physischen Menschen vorgenommen werde, geht den Bürger nichts weiter an. Daß keiner getötet werden dürfe vor Aufhebung des Bürgervertrags, versteht sich ohnedies.

(Was kann die Vernunft sagen zu dem Gepränge, das bei Hinrichtungen getrieben wird; oder dazu, daß man die Leiber der Hingerichteten aufhängt, auf das Rad flicht u. dgl. — so wie die Wilden die Kopfhäute ihrer erschlagenen Feinde um sich herum aufhängen?)

Der Tod des Verbrechers ist etwas Zufälliges, kann daher im Gesetze gar nicht angekündigt werden; aber die Ausschließung vom Staate wird angekündigt. Es liegt in der Natur der Sache,

Digitized by Google

daß der Tod gar wohl auf sie folgen könne. Darum geschieht die erstere notwendig öffentlich zur Erfüllung des Gesetzes; aber nur sie. —

Die Todesstrafen durch Martern schärfen, ist Barbarei. Der Staat wird dann ein wilder, schadenfroher, rachewütender Feind, der seinen Feind vorher noch recht quält, damit er den Tod fühle *(ut mori se sentiat)*.

(Es ist zuweilen nötig, der Vernunft durch Erfahrungen Gehör zu verschaffen. Hier ist eine sehr bekannte. In der römischen Republik wurde dem, der das Leben (im Staate) verwirkt hatte *(capitis damnato)*, das Exilium verstattet. Nur wenn Gefahr von ihm zu befürchten war, wie bei den Mitverschworenen des Catilina, erlaubten sich die Römer, ihn zu töten; aber nicht öffentlich, sondern im Gefängnisse. Nicht um dieser Hinrichtung willen an sich, sondern weil dabei gegen die gesetzliche Form der Prozeß der Verschworenen im Senate entschieden, nicht aber an das Volksgericht gebracht worden, wurde der Konsul Cicero in das Exilium geschickt; und insofern mit vollem Rechte.)

e) Es ist noch ein Umstand zu bedenken bei der Tötung des Verbrechers, welchen wir hier, ohnerachtet es eigentlich keine juridische Ansicht ist, dennoch nicht übergehen können. Es ist nämlich nach dem Sittengesetz in jedem Falle schlechthin verboten, absichtlich zu töten (nicht etwa das Leben des anderen um irgendeines durch die Vernunft gebotenen Zweckes willen nur in Gefahr zu bringen). Jeder Mensch ist anzusehen als Mittel zur Beförderung des Vernunftzwecks. Keiner kann den Glauben, daß der andere, so verderbt er auch gegenwärtig sein möge, doch noch gebessert werden könne, aufgeben, ohne seinen eignen durch die Vernunft ihm als notwendig aufgestellten Zweck aufzugeben. Der strenge Beweis dieser Behauptung wird da, wo er zu fordern ist, in einem Moralsysteme, geführt werden. Die Privatperson darf sonach nie töten; eher muß sie ihr eignes Leben in Gefahr setzen. So nicht der Staat, hier als Polizeigewalt; der als solcher gar keine moralische, sondern eine juridische Person ist. Der Regent darf allerdings, und er kann in gewissen Fällen moralisch verbunden sein, seine eigne

Digitized by Google

Person, als Mensch, in Gefahr zu setzen, aber nicht das Leben anderer, oder gar des Staats, d. i. das Leben, die Sicherheit und die rechtliche Verfassung aller.

f) Die Hinrichtung unverbesserlicher Bösewichter ist daher immer ein Übel, obgleich ein notwendiges, und es ist daher eine Aufgabe für den Staat, sie unnötig zu machen. — Was soll nun derselbe mit den verurteilten Verbrechern tun, wenn er sie nicht töten soll? Ewige Gefangenschaft ist für den Staat selbst lästig, und wie könnte er denn die Bürger, als solche, verbinden, die Kosten derselben, die für keinen ihrer möglichen Zwecke verwendet werden, da ja keine Besserung und Wiederaufnahme in den Staat zu hoffen ist, zu tragen? Es bleibt nichts übrig, als ewige Landesverweisung — nicht Deportation; diese ist ein Zuchtmittel, und über die Deportierten behält der Staat die Aufsicht. Ist zu befürchten, daß der Verbrecher wiederkomme, so brandmarke man ihn, so wenig schmerzhaft als möglich; denn der Staat muß nicht das Ansehen eines Quälers haben (wie er sich dasselbe z. B. auch durch den mit der Landesverweisung verknüpften Staupenschlag gibt), aber unauslöschlich. Auch dies ist nicht Strafe, sondern Sicherungsmittel und fällt der Polizei anheim.

Was soll mit dem so Gebrandmarkten und aus dem Staate Gestoßenen werden? so fragt nicht der Bürger, sondern der Mensch. Ziehe er in eine Wildnis, lebe er unter Tieren; dies ist durch Zufall Menschen begegnet, die keine Verbrecher waren, und jeder, der in der hier aufgestellten Verfassung das Brandmal erhält, ist ein unverbesserlicher.

Anmerkung. Gegen diese Theorie der Strafen überhaupt, und insbesondere der Todesstrafen wird ein absolutes Strafrecht*) aufgestellt, nach welchem die richterliche Strafe nicht als Mittel, sondern selbst als Zweck betrachtet werden, und sich auf einen unerforschlichen kategorischen Imperativ gründen

*) Auch der beliebte Herr Jacob hat in seiner philosophischen Rechtslehre dem großen, doch nicht infallibeln Manne, auf welchen ich oben Rücksicht nehme, schon viele Jahre zum voraus beigestimmt. Er sieht zwar wohl ein, und weiß ohne Zweifel selbst am besten, mit wie vielen Schwierigkeiten diese

Digitized by Google

soll. Da man in dieser Theorie wegen der vorgeschützten Unerforschlichkeit sich des Beweises seiner Behauptungen überheben kann, hat man gut diejenigen, welche anders denken, der Empfindelei, und einer affektierten Humanität zu bezüchtigen, und sie kurz und gut Sophisten und Rechtsverdreher zu nennen; ganz gegen die gerühmte und mit Recht zu fordernde Gleichheit (der Gründe) und Freiheit (seine mit Gründen unterstützten Meinungen vorzutragen) auf dem Gebiete der Philosophie. Die einzige hervorragende Seite dieses Systems, bei welcher man dasselbe anfassen könne, scheint mir diese: „Man hat nie gehört, sagt man, daß ein wegen Mordes zum Tode Verurteilter sich beschwert hätte, daß ihm damit zu viel und unrecht geschähe; jeder würde ihm ins Gesicht lachen, wenn er sich dessen äußerte." Dies ist, bloß das ins Gesicht lachen abgerechnet, so wahr, daß, wenn ein mit einer Blutschuld Behafteter selbst von einer an sich ganz ungerechten, und von der Verschuldung nichts wissenden Gewalt ermordet würde, der Schuldige selbst, wenn er sich dabei seines Vergehens erinnerte, und jeder, der darum wüßte, würde urteilen müssen, daß ihm daran gar nicht unrecht geschähe. Es ist völlig wahr, daß wir genötigt sind, zu urteilen: in einer moralischen Weltordnung, unter einem allwissenden Richter nach moralischen Gesetzen geschehe dem, der nach dem Gesetze behandelt wird, das er selbst aufstellte, gar nicht unrecht; und dieses den Menschen sich aufdringende Urteil gründet sich auf einen kategorischen Imperativ. Es ist sonach darüber gar kein Streit, ob dem Mörder unrecht geschehe, wenn er das Leben wieder auf eine gewaltsame Weise verlieren muß. Es war die ganz andere Frage zu beantworten: woher denn irgendeinem Streblichen das Recht dieser moralischen Weltregierung, das Recht, dem Verbrecher sein Recht anzutun, kommen solle; und diese lediglich juridische Frage hatte der edle Beccaria im Sinne; welchem ohne Zweifel jenes moralische Urteil nicht unbekannt war. Wer dem welt-

Theorie zu kämpfen haben werde, kann ihr aber dennoch seinen Beifall nicht entziehen, und hofft, daß sie mit der Zeit wohl noch werde wahr werden. Diese Zeit ist nun eben gekommen.

Digitized by Google

lichen Oberherrn dieses Recht zuschreibt, der ist allerdings, wie in demselben Systeme geschieht, genötigt, den Rechtstitel desselben für unerforschlich auszugeben, und seine Gewalt von Gott abzuleiten; ihn für den sichtbaren Statthalter desselben, und alle Regierung für Theokratie zu halten. Denn in der jüdischen Theokratie war der Satz: Wer Blut vergießt, des Blut soll wieder vergossen werden, Aug um Auge, Zahn um Zahn, völlig an seinem Orte. Diese Prämisse nur wäre erst zu erweisen gewesen.

Nun passen überdies dergleichen Behauptungen gar nicht in ein Rechtssystem, in welchem dem Volke die gesetzgebende Gewalt zugeschrieben wird, und in welchem der Gesetzgeber nicht zugleich der Regent sein kann; man muß sonach glauben, daß dieselben Fragmente einer sehr alten Bearbeitung sind, die sich durch einen bloßen Zufall hierher verloren haben.

VI. Wer den anderen an seiner Ehre unschuldig und boshafterweise angreift, verliert selbst die seinige, der Natur der Sache nach, denn er macht sich alles Zutrauens anderer unfähig. — Da der Staat dem unschuldig Angegriffenen ohnedies Ersatz schuldig ist, so macht er das Faktum öffentlich bekannt, und läßt, wie billig, der Meinung des Publikums freien Lauf.

Pranger und Schandsäule sind Mittel, die Aufmerksamkeit des Publikums zu schärfen, und die Schande ihm zu versinnlichen. — Sie müssen so wenig als möglich schmerzhaft sein — (wie z. B. die Trille es ist), und sind Strafen für sich, und mit anderen Strafen nicht zu verbinden, wenn nicht der Natur der Sache nach Ehrlosigkeit auf das Verbrechen folgt. Der zu Bessernde wird nicht ehrlos; der Auszuschließende fragt nicht nach Ehre, denn er kommt ja außer den Staat. Nur wo die Natur des Verbrechens es mit sich bringt, ist die Strafe der Ehrlosigkeit hinzuzufügen, z. B. bei Hausdieberei.

VII. Schadenersatz muß immer geleistet werden. Der Beschädigte hält sich unmittelbar an den Staat, der ihm im Bürgervertrage gegen alle Beschädigungen Bürge ward; der Staat an den Verbrecher, solange derselbe noch etwas hat. Es ist daraus

Digitized by Google

klar, daß der Beschädigte nicht etwa die Kosten der Untersuchung zu tragen habe. Wofür gibt er denn seine regelmäßigen Abgaben? An den Verbrecher kann sich der Staat halten. Mit der absoluten Ausschließung ist ohnedies die Konfiskation des ganzen Vermögens verbunden.

Der an seinem Leibe und seiner Gesundheit Beschädigte muß sehr wohl verpflegt werden, auf Kosten des Staats. Es ist die kleinste, aber einzig mögliche Entschädigung, die man ihm für seinen unersetzbaren Verlust geben kann.

VIII. Es gibt, wie wir gesehen haben, überhaupt zwei ganz verschiedene Arten der Strafen: solche, die sich auf einen Vertrag, und eine solche, die sich auf die absolute Nullität des Vertrages gründet. Es ist ohne weiteres klar, daß der Bürger verbunden sei, sich den ersten ohne Zwang zu unterwerfen, da sie in einer gewissen anderen Rücksicht auch seine Rechte sind; auch, daß er zu dieser freiwilligen Unterwerfung gar füglich genötigt werden könne, da ja härtere Strafen möglich sind, und er noch immerfort alles sein noch nicht verwirktes Eigentum als Unterpfand seiner Unterwürfigkeit einsetzt. Er muß sich der Untersuchung freiwillig stellen, und er kann gestraft werden, wenn er es nicht tut. Es ist sonach gar kein Grund vorhanden, sich seiner Person zu bemächtigen.

Dagegen kann der Schuldige kein Unterpfand geben, wenn sich seine Tat entweder zur absoluten Ausschließung von der Gesellschaft, oder zur einstweiligen im Besserungshause qualifiziert; weil er im ersten Falle alle seine Rechte kategorisch, im zweiten problematisch (auf den Fall, daß er sich nicht bessere) verloren hat. Hier sonach muß sich der Staat der Person des Schuldigen bemächtigen. — Das Zwangsrecht des Staats hebt an beim relativen Eigentum; es geht, wenn dasselbe zur Genugtuung nicht hinlänglich ist, fort zum absoluten, und bricht, wenn der Schuldige nicht gutwillig entrichtet, was er soll, ein in das Haus, und hält sich endlich, wenn auch dieses verwirkt ist, an die Person.

Digitized by Google

Dritter Abschnitt der Staatsrechtslehre.

Über die Konstitution.

§ 21.

I. Regulativer Satz. Diejenige Wissenschaft, welche es mit einem besonderen, durch zufällige Merkmale (empirisch) bestimmten Staate zu tun hat, und betrachtet, wie das Rechtsgesetz in ihm sich am füglichsten realisieren lasse, heißt Politik. Alle Fragen derselben haben mit unserer Wissenschaft, der Rechtslehre, welche rein *a priori* ist, nichts zu tun, und müssen davon sorgfältig abgehalten werden.

Von dieser Art sind alle Fragen, die man über die besondere Bestimmung der Einen, einzig rechtmäßigen Konstitution aufwerfen kann. Dies kommt daher: der von uns aufgestellte Begriff einer Konstitution vollendet die Lösung der Aufgabe der reinen Vernunft: wie ist die Realisation des Rechtsbegriffs in der Sinnenwelt möglich? Mit ihm ist sonach die Wissenschaft geschlossen. So ist die Konstitution *a priori* bestimmt. Soll sie nun weiter bestimmt werden, so könnte dies nur durch empirische Data geschehen. Wir zeigen die möglichen Fragen einzeln an, und beweisen, daß ihre Beantwortung auf die zufällige Lage der Völker sich gründet.

a) Das erste, was in der Lehre von der Konstitution erwiesen wurde, war der Satz: daß die Staatsgewalt notwendig übertragen werden müsse, keineswegs aber in den Händen der Gemeine verbleiben könne. Es entsteht hierbei zuvörderst die Frage: ob sie einem oder mehreren übertragen werden solle (die Frage über die *Forma regiminis*, wie sie Kant in der Schrift zum ewigen Frieden nennt), ob der Staat in Beziehung auf die Personen der Gewalthaber eine Monokratie, oder Aristokratie sein solle? Denn die Demokratie ist in dieser Bedeutung unzulässig.

Digitized by Google

Beide Regierungsformen sind rechtmäßig; zwischen ihnen zu wählen ist sonach Sache der Klugheit. Daß ich den Entscheidungsgrund im kurzen angebe: von mehreren, die ihre Meinung untereinander gegenseitig modifizieren, ist mehr Weisheit zu erwarten, aber eben darum auch mehr Langsamkeit; auch wird, da jeder auf andere die Schuld schieben, und überhaupt durch die Mehrheit der Schuldigen sich gedeckt fühlen möchte, das Ephorat auf sie nicht so mächtig wirken. Ein immerwährender Präsident der Regierung kann etwa leichter irren, aber in seinen Händen ist die Gewalt wirksamer; und die Verantwortlichkeit, die lediglich auf seinem Haupte ruht, wirkt auf ihn selbst stärker. Die Regierung hat also in dem letzten Falle mehr Kraft und Leben. Die Entscheidung dürfte daher dahin ausfallen, daß, wo die Regierung größere Kraft bedarf, teils wegen des noch nicht an strenge Gesetzlichkeit gewöhnten Volkes, und der Denkart der Nation überhaupt, teils wegen Recht- und Gesetzlosigkeit in dem Verhältnisse zu anderen Völkern, die Monokratie; wo aber die rechtsgemäße Verfassung schon gewirkt, und den oben geschilderten Zustand hervorgebracht hat, daß das Gesetz durch sein bloßes inneres Gewicht wirke, die republikanische Verfassung vorzuziehen sei. Daß, es sei Einer, oder ein ganzes Korps der höchste Regent, alle untergeordneten Beamten durch diesen höchsten Regenten ernannt werden müssen, ist leicht einzusehen; und ebenso, daß sie lediglich seinen Befehlen und seinem Gerichte unterworfen sind. Denn nur die höchste Obrigkeit ist der Nation verantwortlich; und sie ist es nur überhaupt darüber, daß Recht und Gerechtigkeit im Staate herrsche. Aber sie kann diese Verantwortlichkeit nicht übernehmen, wenn sie nicht die unumschränkte Wahl der Personen hat, durch die sie die Gerechtigkeit verwaltet, und wenn diese ihr nicht gänzlich unterworfen sind.

b) Eine zweite Frage ist: ob es besser sei, daß das Volk seine mittelbaren Repräsentanten für die Person ernenne (in der oben [S. 166, I. Teil] angegebenen rechtmäßigen Demokratie), oder sie etwa durch die Repräsentanten selbst ernennen lasse, oder gar eine Erbfolge einführe. — In Absicht der Ephoren ist die Frage überhaupt und für alle Fälle schon oben aus abso-

Digitized by Google

luten Rechtsprinzipien entschieden worden. Sie bleibt sonach nur in Absicht der Verwalter der exekutiven Gewalt übrig. Und da hängt denn die Beantwortung derselben von empirischen Tatsachen ab; hier insbesondere von dem Grade der Kultur des Volkes, der nur durch eine schon vorhergegangene weise und gerechte Gesetzgebung zu erreichen ist. — Ein Volk, das seine Regenten selbst wählen soll, muß schon sehr gebildet sein: denn die Wahl muß, nach obigen Grundsätzen, einstimmig sein, um gemeingültig sein zu können. Doch wird nur relative Einstimmigkeit erfordert; es ist also immer zu befürchten, daß ein Teil der Minorität entweder ausgeschlossen, oder einen Regenten gegen ihren Willen erhalten werde. Aber alle Veranlassungen zu Entzweiungen und Parteien unter den Bürgern müssen durch die Konstitution abgeschnitten werden. So lange nun das Volk diesen hohen Grad der Kultur noch nicht hat, ist es besser, daß auf einmal für immer auch das Wahlrecht veräußert werde, welches freilich nur durch absolute Einstimmigkeit geschehen kann, und eine feste Form der Regentenfolge für immer eingeführt werde. In der Republik mögen die Regenten sich selbst durch Wahl ergänzen; ist das Ephorat wirksam genug, so liegt ihnen alles daran, diese Wahl mit der höchsten Sorgfalt vorzunehmen. In der Monokratie läßt sich nicht füglich denken, wer den Monokraten wählen sollte, außer dem Volke, das, wie gesagt, nicht wählen soll. Er könnte sonach gar nicht gewählt, sondern müßte durch die Geburt bestimmt werden. — Überdies hat die Erbfolge auch noch anderweitige Vorteile, die ihre Einführung ratsam machen, daß z. B. der Fürst ganz vom Volke abgeschnitten und ohne Privatbeziehungen mit demselben geboren werde und sterbe.

c) Es könnte die Frage entstehen über die Bedingung des mit den Verwaltern der exekutiven Gewalt zu schließenden Übertragungskontrakts; über die persönlichen Rechte, Freiheiten, Einkünfte, und die ihnen anzuweisenden Quellen der letzteren. Aber diese Beurteilung ist lediglich empirisch. Woher die Einkünfte für den öffentlichen Zweck, zu dem der Unterhalt der Personen, die die Staatsgewalt in den Händen haben, allerdings

Digitized by Google

mit gehört, hergenommen werden sollen, oder das Prinzip der Finanzen, ist schon oben angegeben und bei vorkommenden Fällen angewendet worden. — Jeder hat beizutragen, nach dem Verhältnisse, als er des Schutzes bedarf; die schützende Macht muß dem Bedürfnisse des Schutzes angemessen sein; und so erhält man zugleich einen bestimmten Maßstab der Abgaben, die von den Staatsbürgern zu erheben sind: — die Abgaben sind wandelbar, da das Bedürfnis des Schutzes ohne Zweifel wandelbar ist. Der Regent kann nicht, inwiefern er die oberste Gewalt in den Händen behält, aber er könnte sehr wohl vor einem Volksgerichte zur Rechenschaft über die Verwaltung derselben, falls nämlich der Ephor ihn anklagte, angehalten werden; denn es gehört zum öffentlichen Rechte, daß die Untertanen nur für die Staatsbedürfnisse, und nicht für andere willkürliche Zwecke, Abgaben entrichten.

d) Es kann gefragt werden nach der Gerichtsverfassung. Es ist erwiesen, daß die exekutive Gewalt zugleich den höchsten inappellablen Richterstuhl habe. Es ist aus dem Obigen klar, daß sie Unterrichter ernennen werde, welche in ihrem Namen das Recht sprächen, von welchen an die höchste Gewalt appelliert werden könne, und welche ihr verantwortlich sei. Es wäre sonach nur übrig die Frage über die Form der gerichtlichen Untersuchung, oder den Prozeß.

Die gerichtlichen Beweise werden geführt wie alle Beweise; und der Prozeß hat sonach zur Hauptquelle die Logik, und den gesunden Menschenverstand überhaupt. Wo einer Partei der positive Beweis zukomme, und wo sie durch den negativen, daß ihr nichts nachgewiesen werden könne, losgesprochen werde, ist, wo es nötig war, bei der Materie der Rechtsfragen selbst, angemerkt worden. In der Regel hat der Kläger den positiven Beweis zu führen; selbst der Staat, wo er es ist; denn insofern ist er nicht Richter, sondern Partei. Ob aber ein Beweis hinlänglich geführt sei, darüber ist er Richter.

Nur über den Beweis durch Eidesablegung ist manches zu bedenken. Entweder die Eidesleistung wird für nichts weiter

Digitized by Google

gehalten, als für eine feierliche Versicherung, und die äußeren Formalitäten dabei haben nur den Zweck, allen Leichtsinn abzuhalten, und die Menschen zur Aufmerksamkeit, und zum Nachdenken über die Wichtigkeit einer solchen Versicherung zu bringen; daß demnach vorausgesetzt werde, wer öffentlich die Unwahrheit zu beteuern fähig sei, werde ebensowohl einen falschen Eid schwören; oder man setzt voraus, daß der Eid noch etwas mehr sei, denn eine feierliche Versicherung, und daß dieselbe Person, die keinen Anstand nehmen würde, etwas Unwahres öffentlich zu versichern, sich Bedenken machen würde, einen falschen Eid abzulegen. Im ersten Falle ließe sich fragen: wie denn die andere Partei, wenn der Streit eine Zivilsache betrifft, oder das ganze gemeine Wesen, wenn es eine öffentliche Angelegenheit ist, rechtlich verbunden werden könne, diese Versicherung zu glauben, und auf sie den Ausspruch des Richters ankommen zu lassen, da ja der Staat selbst auf das allgemeine Mißtrauen sich gründet. Im zweiten Falle findet, außer derselben Bedenklichkeit, die noch höhere statt: was denn eigentlich vorausgesetzt werden möge, das fähig sein soll, den, der sich kein Bedenken macht, öffentlich die Unwahrheit zu beteuern, abzuhalten, dieselbe durch einen Eid zu bekräftigen. Da er die Verschuldung der bloßen Unwahrhaftigkeit nicht fürchtet, so muß er glauben, daß der Aufruf Gottes zum Zeugen ein übernatürliches, unbegreifliches und magisches Mittel sei, sich die Ahndung desselben zuzuziehen, wenn man falsch schwört. Dies ist nun ohne allen Zweifel die wahre Natur des der moralischen Religion völlig widerstreitenden Aberglaubens. Der Staat würde in diesem Falle auf die Fortdauer der Unmoralität rechnen, und dieselbe aus allen Kräften befördern müssen, da er davon seine Sicherheit abhängig gemacht hat; welches widersinnig ist. Demnach läßt sich der Eid nur als eine feierliche Versicherung vorstellen; und er kann nicht statthaben, außer da, wo in einer Privatsache die eine Partei es freiwillig auf diese Versicherung der anderen ankommen lassen will. *Volenti non fit injuria.* In einer öffentlichen Angelegenheit kann er nie angewendet werden; denn der Regent kann dem gemeinen Wesen nichts von seinem Rechte vergeben.

Digitized by Google

— Ist nur die Gesetzgebung sorgfältig genug, so daß sie nichts ohne öffentliche Sanktion abmachen läßt, was derselben bedarf; ist die Polizei nur wachsam genug; hat nur der Richter nicht bloß sein Formular im Kopfe, sondern noch überdies gesunden Menschenverstand, so wird es des Eides nie bedürfen.

e) Ferner könnte die Frage entstehen über die Art, das Volk zur Wahl der Ephoren, oder auch, nach Ankündigung des Interdikts, zum Gericht über die Verwalter der exekutiven Gewalt zu versammeln. Es ist in der ersten Absicht sogleich einzusehen, daß die im Amte stehenden Ephoren (ihre Zahl ist eine Frage der Politik, und wird bestimmt durch die Volksmenge, durch den Grad der Kultur und der angewöhnten Ordnung; ein höherer Grad derselben macht eine geringere Anzahl der Ephoren hinlänglich) die Wahl ankündigen, über sie wachen, die Stimmen sammeln, und das Resultat ziehen müssen: — es versteht sich, wie schon oben gesagt worden, ohne daß sie die Wahl leiten, weil die neuen Ephoren ihre künftigen Richter sind, oder daß das Anhalten um das Ephorat erlaubt sei. Zur Stimmensammlung beim Volksgericht müssen, da die Ephoren selbst Partei sind, besondere Männer *(Syndiks)* vom Volke selbst und aus demselben für diesen Akt gewählt werden.

2. Sonach bleibt uns für eine reine Rechtslehre keine weitere Untersuchung übrig, als die über die Polizei, — das Wesen, die Pflichten und die Grenzen derselben.

Zuvörderst was ist die Polizei? d. h. der Begriff derselben muß deduziert werden. — Der Staat, als solcher, steht mit den Untertanen, als solchen, in einem gegenseitigen Vertrage, zufolgedessen es von beiden Seiten Rechte und Pflichten gibt. In den Fällen, da der Untertan klagen kann, und klagen wird, ist das Verbindungsmittel zwischen beiden gefunden. Aber wir haben eine Menge Dinge aufgezeigt, über welche nicht geklagt wird, indem der Staat von Amts wegen über sie zu wachen hat. Es muß sonach für diese Fälle ein besonderes Verbindungsmittel zwischen der exekutiven Gewalt und den Untertanen geben, und dies eben ist die Polizei. Durch diese wird der gegenseitige

Digitized by Google

Einfluß, die fortdauernde Wechselwirkung zwischen beiden erst möglich. Sie ist sonach eins der schlechthin notwendigen Erfordernisse eines Staats, und die Lehre von ihr überhaupt gehört in ein reines Naturrecht.

Der Staat steht in zweierlei Beziehungen gegen die Untertanen: teils hat er gegen sie Pflichten, die des vertragsmäßigen Schutzes; teils Rechte, sie zur Erfüllung ihrer Bürgerpflichten und zum Gehorsam gegen die Gesetze anzuhalten. Die Fälle, in denen das eine oder das andere eintritt, gibt die Polizei: sie ist Vermittlerin in beiden Beziehungen. Wie sich der Richterspruch zum positiven Gesetze verhält, in Beziehung auf den Bürger: so verhält sich zu diesem Gesetze die Polizei in Beziehung auf die Obrigkeit. Sie gibt den Fall der Anwendung des Gesetzes.

Zuvörderst von der durch die Polizei auszuübenden Schutzpflicht des Staats. — Man dürfte glauben, was den Schutz anbelangt, wird jeder Bürger den Staat schon selbst erinnern, und den vertragsmäßigen Schutz fordern. Aber oft ist ein schon geschehener Schade unersetzbar, und es ist mehr der Zweck des Staats, die Verletzungen seiner Bürger zu verhindern, als sie, wenn sie schon geschehen sind, zu bestrafen. Die Schutz- und Sicherheitsanstalten sind der erste Zweig der Polizei.

Jeder Bürger muß im ganzen Gebiete des Staats, teils zufolge seines Rechts, den Acker zu bauen, die Produkte aufzusuchen, Handel und Wandel zu treiben, oder, wenn er von allem diesem nichts tut, sein absolutes Vermögen nach Gefallen zu genießen, frei und sicher vor allem Unfalle hin und her gehen können. Je mehrere Menschen an einem Orte zusammenkommen, desto wirksamer müssen die Schutzanstalten gegen die zu befürchtenden Anfälle sein. Daher bewaffnete Wachen und Patrouillen; auch auf den Landstraßen, wenn sie unsicher sind. Es kommt diesen untergeordneten Staatsdienern keineswegs der Richterspruch zu, wohl aber, daß sie die Verdächtigen einziehen. Sie selbst sind mit schwerer Strafe verantwortlich zu machen für alles Übel, das innerhalb des Umkreises, der ihrer Obhut anbefohlen ist, sich zuträgt.

Digitized by Google

Zur Beschützung dieser Sicherheit des Lebens und des Vermögens gehört die Aufsicht der Polizei auf den Straßenbau. Der Bürger hat das Recht, gute Straßen zu fordern, denn der Staat hat ihm die möglichst geschwinde und bequeme Ausführung seiner Geschäfte, oder, wenn er auch nur zum Vergnügen reiste, den ihm selbst angenehmsten Genuß seines rechtlich erworbenen Eigentums garantiert. Es gehört dahin die Anzeige der unsicheren Örter durch Warnungstafeln u. dgl. Wenn ohne Warnung jemand in Schaden käme, so hätte er vom Staate Ersatz zu fordern; denn derselbe hat ihm seine Sicherheit bei allen durch das Gesetz nicht verbotenen Handlungen garantiert. Wer an die Warnung sich nicht kehrt, trägt den Schaden; doch ohne außerdem noch strafbar zu sein, weil jeder der eigne Herr seines Körpers ist. Es gehört dahin, die Anstellung geprüfter und durch den Staat approbierter Ärzte (— diese Approbation geschieht am schicklichsten durch die medizinischen Fakultäten, als die kompetentesten Richter; und diese sind für diesen Akt anzusehen als ein Regierungskollegium, so wie die Zünfte in der Prüfung ihrer Mitgenossen —), Aufsicht über die Apotheken. Pfuscherei und Quaksalberei muß verboten sein, für den, der sie ausüben wollte; aber nicht dem, der sich derselben bedienen wollte, wenn in einem Staate, wo das erstere verboten, welche aufzufinden sind; denn jeder ist Herr seines Lebens.

In Rücksicht des absoluten Eigentums, hat die Polizei gegen gewaltsamen Einbruch zu sichern (durch nächtliche Patrouillen). Es liegt ihr ob die Aufsicht gegen Feuersgefahr, die Anstalten zur schnellen Warnung und zum Feuerlöschen; die Aufsicht auf den Wasserbau, und der Schutz gegen Überschwemmungen u. dgl. Alles ist absolute Pflicht des Staats zufolge des Bürgervertrags; nicht etwa nur wohltätige Anstalt.

Dies zuvörderst in Absicht dessen, was der Staat selbst zu tun hat. Nun hat er ferner zufolge seiner Schutzpflicht das Recht, den Bürgern gewisse Gesetze zu geben, die auf die Sicherung der Mitbürger vor Verletzungen, auf die Erleichterung der

Digitized by Google

Aufsicht, und die Entdeckung der Schuldigen abzielen. Sie heißen Polizeigesetze: und unterscheiden sich von den eigentlichen Zivilgesetzen dadurch, daß die letzteren die wirkliche Verletzung verbieten, die ersteren aber darauf ausgehen, der Möglichkeit einer Verletzung vorzubeugen. Das Zivilgesetz verbietet Handlungen, welche an und für sich die Rechte anderer beeinträchtigen: Diebstahl, Raub, Angriff auf Leib und Leben u. dgl., und solche Verbote findet denn wohl jeder gerecht. Das Polizeigesetz verbietet Handlungen, welche an und für sich keinem Menschen schaden, und völlig gleichgültig scheinen; die aber die Verletzung anderer leichter machen, und die Beschützung derselben durch den Staat, oder die Entdeckung der Schuldigen, erschweren. Ununterrichtete pflegen dergleichen Verbote, durch deren Nichtbeobachtung keiner verletzt wird, unbillig zu finden, und das Recht des Staats, sie ergehen zu lassen, zu bezweifeln. (So wird, wenn man scharf nachsieht, die akademische Freiheit von vielen als Befreiung von allen Polizeigesetzen gedacht; da doch allerdings auf Akademien eine Polizei sein sollte.) Aber das Recht und die Pflicht, dergleichen Gesetze zu geben, gehen aus der Polizeigewalt des Staats klar hervor. Daß ich die Sache durch ein Beispiel klarer mache: dadurch, daß jemand bewaffnet erscheint, geschieht ohne Zweifel keines Menschen Rechten einiger Eintrag; denn was kann das dem anderen verschlagen, was ich an meinem Leibe trage? Aber es wird dadurch viel leichter, ihn zu verletzen, und deswegen würde, meiner Meinung nach, der Staat das vollkommene Recht haben, das Tragen aller Waffen, selbst den Besitz derselben im Hause zu untersagen; wenn er nur sicher sein könnte, daß keiner seiner Bürger in den Fall der Notwehr kommen würde. (So war es in der römischen Republik verboten, in der Stadt bewaffnet zu erscheinen; und der Feldherr, der die Ehre des Triumphs erwartete, mußte bis zum Tage seines feierlichen Einzugs vor der Stadt *(ad urbem)* bleiben, oder, wenn er dennoch eher in die Stadt wollte, die Waffen niederlegen, und auf die erwartete Ehre Verzicht tun.) Aber ganz sicher hat der Staat das Recht, den Besitz gewisser Waffen, z. B. der Windbüchsen,

Digitized by Google

zu verbieten. Diese können nie zur Selbstverteidigung nötig sein. Wer recht hat, warum sollte der den Schall scheuen? Es ist absolut ein Instrument für Meuchelmord. — Nun folgt gar nicht, daß der, der es hätte, dasselbe wirklich zum Meuchelmord anwenden würde. Dieser ist durch das Zivilgesetz verboten. Aber der Meuchelmord ist dadurch leicht möglich, und für einen anderen Zweck bedarf man gerade dieses Instrumentes nicht; darum soll er es nicht einmal haben: und dies ist durch das Polizeigesetz verboten. — Daß man zu gewissen Stunden der Nacht nicht ohne Licht auf der Straße sein dürfe, wäre ein Polizeigesetz; und die Absicht desselben die, damit man jedermann leicht erkennen könne. Man verletzt dadurch, daß man ohne Licht auf der Straße ist, keinen Menschen, aber es wäre in der Finsternis leicht möglich, und diese Möglichkeit eben soll abgeschnitten werden. — Wer ein Polizeigesetz übertritt, hat alle Unannehmlichkeiten, die daher für ihn erfolgen können, sich selbst zuzuschreiben, und ist überdies strafbar.

Die Hauptmaxime jeder wohleingerichteten Polizei ist notwendig folgende: jeder Bürger muß allenthalben, wo es nötig ist, sogleich anerkannt werden können, als diese oder jene bestimmte Person: keiner muß dem Polizeibeamten unbekannt bleiben können. Dies ist nur auf folgende Weise zu erreichen. Jeder muß immerfort einen Paß bei sich führen, ausgestellt von seiner nächsten Obrigkeit, in welchem seine Person genau beschrieben sei; und dies ohne Unterschied des Standes. Möge, da die bloß wörtlichen Beschreibungen einer Person immer zweideutig bleiben, bei wichtigen Personen, die es sonach auch bezahlen können, statt der Beschreibung ein wohlgetroffenes Porträt im Passe befindlich sein. Kein Mensch werde an irgendeinem Orte aufgenommen, ohne daß man den Ort seines letzten Aufenthalts, und ihn selbst durch diesen Paß, genau kenne. Was durch einen solchen Paß bewirkt werden könne, davon werden wir tiefer unten ein merkwürdiges Beispiel finden. Jedoch müßte, um selbst das unschuldige Vergnügen, das aus der Unbekanntheit entstehen kann, nicht zu stören, den Polizeibeamten bei Strafe verboten sein, die Vorzeigung dieses

Digitized by Google

Passes nie aus bloßem Mutwillen oder Neugier zu verlangen, sondern nur da, wo die Legitimation der Person notwendig ist; über welche Notwendigkeit sie bei ihrer Instanz Rechenschaft abzulegen verbindlich gemacht werden müssen.

Was im Hause geschieht, weiß der Staat nicht; aber was auf der Straße geschieht, über welche man doch gehen muß, um in das Haus zu kommen, ist seiner Aufsicht unterworfen. Die Bürger können sonach in einem Hause sich nicht versammeln, ohne daß es die Polizei wisse und die Macht habe, sowohl als das Recht (da ja die Straße derselben unterworfen ist), die Versammlung zu verhindern, wenn sie ihr Verdacht erregt. Kommen so viele Menschen zusammen, daß sie der öffentlichen Sicherheit Gefahr bringen könnten — jede Gesellschaft kann es, die so stark ist, daß sie der bewaffneten Macht am Orte Widerstand zu tun fähig wäre, — so hat die Polizei davon Rechenschaft zu fordern, was sie beieinander tun wollen, und die Aufsicht zu übernehmen, ob sie das Angegebene wirklich tun. Das Hausrecht fällt dann weg; oder, wenn der Besitzer des Hauses es nicht wegfallen lassen will, so versammle man sich in einem öffentlichen Hause. Gerade so ist es bei Anhäufungen des Volks auf Straßen, Märkten u. dgl.; die Polizei hat das Recht sie zu verhindern, oder Aufsicht darüber zu halten. — Der Staat hat in dieser Rücksicht das Gesetz zu geben, daß, nach Befinden der Umstände, nicht mehr als eine bestimmte Anzahl von Menschen versammelt sein sollen, ohne ihre Versammlung, und die Absicht derselben bei der Polizei angezeigt zu haben, damit diese ihre Maßregeln danach nehmen könne.

Noch sind in Absicht der Sicherung des absoluten Eigentums zwei Fragen zu beantworten: nämlich, wie soll die Verfälschung der Wechsel, und wie die Verfälschung des Geldes verhindert werden? Ich lasse mich um so lieber auf sie ein, um dabei zugleich in ein paar Beispielen zu zeigen, wie einer guten Polizei selbst das für unmöglich Gehaltene ganz leicht sei.

Zuvörderst von Wechseln. Ich rede von eigentlichen Wechselbriefen, deren Wert jeder bezieht, der sie in den Händen

Digitized by Google

hat, nicht von bloßen Assignationen, in denen ein bestimmter Empfänger genannt ist. An großen Handelsplätzen, besonders auf Messen, verändert ein Wechsel in demselben Tage wohl sehr vielmal seinen Eigentümer. Die Personen, durch deren Hände er ging, kennen einander vielleicht nicht. Nun nimmt zwar nicht leicht ein Kaufmann einen Wechsel, ohne daß er das Haus der Aussteller, und die unterschriebene Hand kenne. Aber Hände lassen sich nachmachen; und kurz, es werden falsche Wechsel wirklich ausgebracht und angenommen, der Betrug mit ihnen muß daher wohl möglich sein. Nun kommt es zwar zuletzt allerdings an den Tag, daß der Wechsel falsch sei, wenn er an den vorgeblichen Aussteller zurückkommt. Aber wie soll man nun den, der ihn untergeschoben hat, entdecken und seiner habhaft werden können, um an ihn wegen des Verlustes sich zu halten? In der hier beschriebenen Polizeiordnung macht dies nicht die geringste Schwierigkeit.

Die Namen derer, durch deren Hände der Wechsel gelaufen ist, werden ohnedies auf der Rückseite desselben bemerkt. Bei der gewöhnlichen Einrichtung aber kann sich ja jemand einen falschen Namen geben. Wenn Nachfrage nach ihm entsteht, ist er nirgends zu finden. Unserem Vorschlage nach müßte jeder, der einen Wechsel übergibt, wenn er dem Annehmer desselben nicht genau persönlich bekannt ist, durch seinen Paß beweisen, daß er diese bestimmte Person sei, wo er zu finden sei usf. Der Annehmer des Wechsels hat die Pflicht, sich den Paß vorzeigen zu lassen, und ihn nach demselben anzuerkennen. Zu dem Namen des Übergebers auf der Rückseite des Wechsels wird bloß gesetzt: mit Paß von der und der Obrigkeit. — Es sind zwei Worte mehr zu schreiben, und ein oder zwei Minuten Zeit mehr nötig, um den Paß und die Person anzusehen; und übrigens ist die Sache so einfach als vorher. — Wo soll man nun diese Person wiederfinden, falls der Wechsel falsch, und die Untersuchung bis auf sie zurückgekommen ist? Es ist in unserer Polizeiverfassung ohnedies keinem erlaubt, von einem Orte abzureisen (er kann unter dem Tore angehalten werden), ohne

Digitized by Google

daß er den Ort bestimme, wo er zunächst hinzureisen gedenkt, welches in dem Register des Orts, und in seinem Passe bemerkt wird. Er wird an keinem anderen Orte angenommen, als an dem im Passe bemerkten. Bei seiner Abreise von diesem Orte steht er wieder unter denselben Regeln, und man findet sonach seine weitere Spur. Aber wenn er ein Ausländer ist, oder in das Ausland reist? Die polizierten Staaten, besonders als Handlung treibende, müssen über diese Einrichtung sich vereinigen, so daß man den Betrüger in alle Länder verfolgen könne. Der Paß eines Staats, der nicht zu dieser Einrichtung getreten, wird nicht anerkannt, der Bürger desselben sonach von dem Rechte, einen Wechsel zu präsentieren, ausgeschlossen. Dies wird die Handlung treibenden Staaten ohne Zweifel nötigen, diese Einrichtung anzunehmen. — Aber, dürfte jemand sagen, es können ja falsche Pässe gemacht werden; und dadurch wäre denn der ganze Erfolg dieser Anstalten vereitelt. Wir antworten: diese Verfälschung muß selbst unmöglich gemacht werden; und dazu gäbe es denn ohne Zweifel hinreichende Mittel, z. B. ein ausschließend zu den Pässen verfertigtes Papier oder Pergament, wie es bei den französischen Assignaten war; das nur in den Händen der höchsten Obrigkeit sei, unter ihrer Aufsicht verfertigt, und an die Unterobrigkeiten, welche über des verbrauchte Rechnung führen müssen, ausgeteilt werde. Aber kann man denn nicht dieses Papier selbst nachmachen? So sind ja die als Beispiel angeführten französischen Assignaten, ungeachtet dieser Vorsicht, nachgemacht worden. — Jawohl, und dies darum, weil ein großes Interesse, der Gewinnsucht sowohl, als der politischen Feindseligkeit, dabei befriedigt wurde; und weil das einmal nachgemachte Papier hundertfältig gebraucht werden konnte. Hier soll nur Ein falscher Paß gemacht werden; und dazu sollten so weitläufige Anstalten getroffen, so viele Künste vereinigt werden? Das höchste Interesse dabei könnte bloß dies sein, einen beträchtlichen falschen Wechsel auszubringen. Aber ob dies, — die Gefahren, die dabei sind, abgerechnet, — wohl die aufgewandten Kosten und Mühe lohnen würde?

Digitized by Google

Was den zweiten Punkt, die Verfälschung der Münze anbelangt — der Staat garantiert den Wert des Geldes; wer ein Stück Geld für richtig annimmt, nimmt es auf das Wort des Staats, dessen Stempel darauf befindlich ist; der Staat also hat jedem Bürger für die Richtigkeit des Geldes zu stehen; und wer ohne sein Verschulden durch falsches Geld betrogen worden, dem müßte von Rechts wegen der Staat den Schaden ersetzen und das falsche Geld gegen richtiges auswechseln.

Aber unter welchen Bedingungen ist jemand ohne sein Verschulden betrogen worden? Unter welchen Bedingungen ist zu glauben, daß er das falsche Geld nicht unterscheiden könnte? Es gehört zur Erziehung des Bürgers, daß er das Geld kenne, und es ist zu urteilen: daß falsches Geld nicht wohl zu erkennen war, wenn mehrere dadurch betrogen worden sind.

Es ist sonach das unmittelbare Interesse des Staats, und ein Zweig seiner Polizeiaufsicht, die Verfälschung der Münze zu verhindern, und die falschen Münzer zu entdecken. Wie soll dies geschehen? Durch Nachfrage nicht, wie beim Wechsel, denn es kann schlechterdings niemand sagen, von wem er dieses oder jenes Stück Geld bekommen hat. — Sind es jedoch beträchtliche Summen, so kann er es wohl wissen, und in diesem Falle ist Nachfrage zu halten. — Überhaupt aber hat die Polizei der Tat zuvorzukommen durch die Aufsicht auf die Materialien, die zu Verfertigung falscher Münzen gebraucht werden könnten (hierüber muß sie sich von der Chemie belehren lassen), durch die Einrichtung, daß diese Materialien, so wie die Gifte nicht ausgegeben werden, ohne den Namen des, der sie begehrt (es versteht sich, anerkannt durch seinen Paß), und ohne Anzeige des Gebrauches. Hierüber kann der Staat um so mehr halten, da er die Bergwerke in Besitz hat, wie oben gezeigt. Behalte er sich das Monopol der Metalle, Halbmetalle, und anderer dgl. Materialien vor, und gebe sie selbst nicht aus an die Kleinhändler, ohne Nachweisung, an wen und zu welchem Gebrauche das erst Erhaltene ausgegeben worden. —

Digitized by Google

Die exekutive Gewalt hat außer den genannten Schutzpflichten auch das Recht, über die Erfüllung der Gesetze, sowohl der Zivilgesetze als der Polizeigesetze, zu halten. Sie muß für jedes Vergehen, das auf der Oberfläche des Staats begangen wird, einstehen, und den Verbrecher herbeischaffen. Aber es ist sogleich klar, daß es für diese Obhut über die Gesetze gar keiner besonderen Anstalten bedürfe, sondern daß durch die beschriebenen Schutzanstalten zugleich das letztere mit besorgt wird. Wenn der Fall eintritt, daß jemand ungerecht verfahre, und das Gesetz übertrete, tritt zugleich der Fall ein, daß jemand geschützt werden müsse.

Daß jeder, der zu einer Vergehung gegen das Gesetz versucht ist, ganz sicher vorhersehe, er werde entdeckt und auf die ihm wohlbekannte Weise bestraft werden, ist die ausschließende Bedingung der Wirksamkeit der Gesetzgebung und der ganzen Staatseinrichtung. Kann der Verbrecher mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit sich Verborgenheit und Ungestraftheit versprechen, was soll ihn dann abhalten, das Verbrechen zu begehen? Leben wir denn dann nicht ohnerachtet der weisesten Gesetze, die wir etwa haben mögen, im vorigen Naturstande fort, wo jeder tut, was er vermag, und wir immerfort vom guten Willen anderer abhängig bleiben? Auch ist es dann eine offenbare Ungerechtigkeit, die wenigen, welche ertappt werden, nach der Strenge des Gesetzes zu strafen. Hatten sie nicht, da sie rund um sich her Straflosigkeit sahen, die gegründete Aussicht, daß sie auch ihnen werde zuteil werden? Konnten sie durch ein Gesetz abgehalten werden, welches sie für ungültig halten mußten? Der Spott, der aus dem Munde des gemeinen Mannes allenthalben unsere Staatsverfassungen trifft: daß man in ihnen nicht um des Vergehens willen, sondern darum, weil man sich habe ertappen lassen, gestraft werde, ist treffend und gerecht. Die Forderung an die Dienerin der Gesetzgebung, die Polizei, daß sie jeden Schuldigen ohne Ausnahme herbeischaffe, ist schlechthin unerläßlich.

Ich habe über die Möglichkeit, dieser Forderung Genüge zu leisten, bei meinen Zuhörern Zweifel gefunden, und kann

Digitized by Google

nicht erwarten, daß diese Forderung von meinen Lesern anders werde aufgenommen werden. Wäre die Behauptung dieser Unmöglichkeit gegründet, so würde ich ohne alles Bedenken folgern: also ist auch der Staat überhaupt, und alles Recht unter den Menschen unmöglich. Alle sogenannten Staaten sind nichts anderes, und werden nie etwas anderes sein, als Unterdrückung der Schwächeren durch den Mächtigeren unter dem Vorwande des Rechts, um sie nach seinem Gefallen zu brauchen; mit welcher Unterdrückung notwendig die Erlaubnis verknüpft sein muß, sich von ihrer Seite an den noch Schwächeren schadlos zu halten, so gut sie können: und das öffentliche Recht ist nichts anderes, als die Lehre, wie weit der Stärkere ungerecht sein könne, ohne seinem Vorteile zu schaden, wie es Montesquieu ironisch beschreibt. Aber hat denn dieses Vorgeben der Unausführbarkeit einen Grund für sich, und woher mag es doch entstehen? Daher entsteht es, daß man den hier aufgestellten Begriff eines Staats nicht festhält, nicht als den Begriff eines organisierten Ganzen betrachtet, in welchem allein diese Teile bestehen können, und außer demselben in einem anderen Ganzen schlechthin nicht bestehen können; daß man, bei Aufstellung der einzelnen Teile, durch die Phantasie sich immer wieder das Bild unserer gewöhnlichen Staaten unterschieben läßt. Es ist kein Wunder, wenn jetzt der Teil an keiner Ecke anpassen will. In den gewöhnlichen Staaten wäre die Forderung, den Urheber jeder gesetzwidrigen Tat herbeizuschaffen, allerdings unausführbar; oder wenn sie ausgeführt werden könnte, wenn z. B. ein bestehender Staat einige der hier angegebenen Polizeimittel sich zunutze machen wollte: so wäre dies eine Ungerechtigkeit, die das Volk nicht lange dulden, und durch die der Staat sich nur seinen Untergang zubereiten würde. Denn wo von oben herab Unordnung und Unrecht herrscht, kann die Regierung nur dadurch bestehen, daß sie dem Niederen gleichfalls einen guten Teil Unordnung erlaube, welche nur sie selbst nicht trifft.

Die Quelle alles Übels in unseren Notstaaten ist einzig und allein die Unordnung, und die Unmöglichkeit, Ordnung

Digitized by Google

zu machen. Daß die Entdeckung eines Schuldigen in demselben so oft große und unübersteigliche Schwierigkeiten hat, kommt lediglich daher, weil es so viele Menschen gibt, um die der Staat sich nicht kümmert, und die keinen bestimmten Stand im Staate haben. In einem Staate von der hier aufgestellten Konstitution hat jeder seinen bestimmten Stand, die Polizei weiß so ziemlich, wo jeder Bürger zu jeder Stunde des Tags sei und was er treibe. Jeder muß arbeiten, und jeder hat, wenn er arbeitet, zu leben: Betriebsamkeitsritter *(Chevaliers d'industrie)* gibt es nicht; denn sie werden auf der ganzen Oberfläche des Staats nirgends unter ein Dach aufgenommen. Jeder kann auf der Stelle, durch Hilfe des beschriebenen Passes, anerkannt werden. Das Verbrechen ist in einem solchen Staate etwas höchst Ungewöhnliches; es geht ihm eine gewisse ungewöhnliche Bewegung vorher. In einem Staate, wo alles Ordnung ist, und alles nach der Schnur geht, bemerkt diese ungewöhnlichen Bewegungen die Polizei, und wird sogleich aufmerksam; und so sehe ich von meiner Seite die Möglichkeit nicht ein, wie eine Vergehung und der Urheber derselben verborgen bleiben könne.

Hierbei ist noch anzumerken, daß es in dem Gange der hier beschriebenen Polizei keiner Spione, keiner heimlichen Auflaurer bedarf. Verheimlichung ist allemal klein, niedrig und unmoralisch. Jeder muß vor den Augen aller Welt sich zu tun getrauen, was er überhaupt zu tun sich getraut. Wem soll denn der Staat diese entehrenden Aufträge geben? Soll er selbst zu Ehrlosigkeit und Unmoralität aufmuntern, und sie zur Pflicht machen? Dann, — wenn der Staat einmal bei einigen Menschen Heimlichkeit autorisiert, wer ist ihm denn Bürge, daß nicht diese selbst ihre Verborgenheit zum Vergehen nutzen? —

Warum will man denn die Bürger heimlich beobachten? Damit sie sich nicht für beobachtet halten. Und warum sollen sie denn dies nicht? Damit sie unbefangen ihre Gedanken über die Regierung und ihre Pläne gegen sie entdecken, und ihre eignen Verräter werden; oder, was sie sonst von verheimlichten gesetzwidrigen Handlungen wissen, an den Tag

Digitized by Google

geben. Das erstere ist nur nötig da, wo die Regierung und die Untertanen im unaufhörlichen Kriege leben, die letzteren ungerechterweise unterdrückt sind, und nach Kriegsrecht ihre Freiheit wieder zu erlangen streben; das letztere nur da, wo die Polizei im ganzen nicht wachsam genug ist, daß irgend etwas vor ihr hat heimlich gehalten werden können. Beides findet in dem hier beschriebenen Staate nicht statt. — Der Pariser Polizeileutnant, der seinen Auflaurern Uniform hatte geben wollen, wurde zum Gelächter eines verdorbenen Volks, und rettete durch diese Unbedeutsamkeit sein Leben. Meiner Meinung nach, zeigte er gesunden unverdorbenen Sinn. In dem hier beschriebenen Staate können die Polizeibeamten Uniform haben. Sie sind nicht weniger die ehrwürdigen Zeugen der Unschuld, als sie die Ankläger des Verbrechens sind. Wie könnte die Unsträflichkeit das Auge der Aufsicht scheuen und hassen?

Digitized by Google

Grundriß des Familienrechts

(als erster Anhang des Naturrechts).

Erster Abschnitt.

Deduktion der Ehe.

Anmerkung.

Gerade so, wie oben die Notwendigkeit der Existenz mehrerer vernünftiger Wesen nebeneinander, und die Beziehung derselben auf eine Sinnenwelt erst abgeleitet werden mußte, um für die Anwendung des Rechtsbegriffes einen Gegenstand zu haben; ebenso müssen wir hier mit der Natur der Ehe uns erst bekannt machen, und das zwar durch eine Deduktion, um den Rechtsbegriff darauf mit Verstand anwenden zu können. Ebensowenig, als vernünftige sinnliche Wesen, und eine Sinnenwelt für sie, erst durch den Rechtsbegriff zustande kommen, ebensowenig kommt die Ehe erst durch ihn zustande. Die Ehe ist gar nicht bloß eine juridische Gesellschaft, wie etwa der Staat; sie ist eine natürliche und moralische Gesellschaft.

Die folgende Deduktion ist sonach nicht juridisch; aber sie ist in einer Rechtslehre notwendig, um eine Einsicht in die hinterher aufzustellenden juridischen Sätze zu erhalten.

Digitized by Google

§ 1.

Die Natur hat ihren Zweck der Fortpflanzung des Menschengeschlechts auf einen Naturtrieb in zwei besonderen Geschlechtern gegründet, der nur um sein selbst willen da zu sein, und auf nichts auszugehen scheint, als auf seine eigne Befriedigung. Er ist selbst Zweck unserer Natur, ohnerachtet er nur Mittel ist für die Natur überhaupt. Indes die Menschen auf nichts ausgehen, als diesen Trieb zu befriedigen, wird durch die natürlichen Folgen dieser Befriedigung ohne weiteres Zutun des Menschen der Naturzweck erreicht.

Hinterher freilich kann der Mensch durch Erfahrung und Abstraktion lernen, daß dieses der Naturzweck sei, und durch sittliche Veredelung bei der Befriedigung dieses Triebes sich diesen Zweck vorsetzen. Aber vor der Erfahrung vorher, und in seinem natürlichen Zustande, hat er diesen Zweck nicht, sondern die bloße Befriedigung des Triebs ist letzter Zweck; und so mußte es sein, wenn der Naturzweck sicher erreicht werden sollte. —

(Den Grund, warum die Natur zwei verschiedene Geschlechter absondern mußte, durch deren Vereinigung allein die Fortpflanzung der Gattung möglich sei, will ich hier nur kurz angeben; da diese Untersuchung nicht eigentlich hierher gehört.

Die Bildung eines Wesens seiner Art ist die letzte Stufe der bildenden Kraft in der organischen Natur, und diese Kraft wirkt notwendig stets, wenn die Bedingungen ihrer Wirksamkeit gegeben sind. Wären sie nun immer gegeben, so würde in der Natur ein beständiges Übergehen in andere Gestalten, nie aber ein Bestehen derselben Gestalt, ein ewiges Werden, und niemals ein Sein stattfinden; und da nichts da wäre, das übergehen könnte, auch nicht einmal ein Übergehen möglich sein; ein undenkbarer, und in sich selbst widersprechender Gedanke. (Es ist derselbe Zustand, den ich oben [S. 212] den Streit des Seins und Nichtseins nannte.) So ist keine Natur möglich.

Sollte sie möglich sein, so mußte die Gattung noch eine

Digitized by Google

andere organische Existenz haben, außer der als Gattung; doch aber auch als Gattung da sein, um sich fortpflanzen zu können. Dies war nur dadurch möglich, daß die die Gattung bildende Kraft verteilt, gleichsam in zwei absolut zusammengehörende, und nur in ihrer Vereinigung ein sich fortpflanzendes Ganzes ausmachende Hälften zerrissen würde. In dieser Teilung bildet jene Kraft nur das Individuum. Die Individuen, vereinigt, und inwiefern sie vereinigt werden können, sind erst, und bilden erst die Gattung; denn sein und bilden ist in der organischen Natur Eins. Das Individuum besteht lediglich als Tendenz, die Gattung zu bilden. So allein kam Ruhe und Stillstand der Kraft, und mit der Ruhe Gestalt in die organische Natur; und sie ward so erst Natur; darum geht dieses Gesetz der Absonderung der zwei bildenden Geschlechter notwendig durch die ganze organische Natur.)

§ 2.

Die besondere Bestimmung dieser Natureinrichtung ist die, daß bei der Befriedigung des Triebes oder Beförderung des Naturzweckes, was den eigentlichen Akt der Zeugung anbelangt, das eine Geschlecht sich nur tätig, das andere sich nur leidend verhalte.

(Auch von dieser näheren Bestimmung läßt sich der Grund angeben. Das System der gesamten Bedingungen zur Erzeugung eines Körpers der gleichen Art mußte irgendwo vollständig vereinigt sein, und einmal in Bewegung gesetzt, seinen eignen Gesetzen nach sich entwickeln. Das Geschlecht, in welchem es liegt, heißt durch die ganze Natur hindurch das weibliche. Nur das erste bewegende Prinzip konnte abgesondert werden; und mußte abgesondert werden, wenn bestehende Gestalt sein sollte. Das Geschlecht, in welchem es, von dem zu bildenden Stoffe abgesondert, sich erzeugt, heißt durch die ganze Natur hindurch das männliche.)

§ 3.

Der Charakter der Vernunft ist absolute Selbsttätigkeit:

Digitized by Google

bloßes Leiden um des Leidens willen widerspricht der Vernunft und hebt sie gänzlich auf. Es ist sonach gar nicht gegen die Vernunft, daß das erste Geschlecht die Befriedigung seines Geschlechtstriebs als Zweck sich vorsetze, da er durch Tätigkeit befriedigt werden kann: aber es ist schlechthin gegen die Vernunft, daß das zweite die Befriedigung des seinigen sich als Zweck vorsetze, weil es sich dann ein bloßes Leiden zum Zwecke machen würde. Sonach ist das zweite Geschlecht entweder selbst der Anlage nach nicht vernünftig, welches der Voraussetzung widerspricht, daß sie Menschen sein sollen; oder diese Anlage kann zufolge seiner besonderen Natur nicht entwickelt werden, welches sich selbst widerspricht, indem dann in der Natur eine Anlage angenommen wird, die in der Natur nicht angenommen wird; oder endlich, es kann die Befriedigung seines Geschlechtstriebs sich nie zum Zwecke machen. Ein solcher Zweck und Vernünftigkeit heben sich gänzlich auf.

Nun aber gehört doch der Geschlechtstrieb dieses zweiten Geschlechts, und seine Äußerung und Befriedigung in den Plan der Natur. Es ist daher notwendig, daß dieser Trieb beim Weibe unter einer anderen Gestalt und, um neben der Vernünftigkeit bestehen zu können, selbst als Trieb zur Tätigkeit erscheine; und zwar, als charakteristischer Naturtrieb zu einer nur diesem Geschlechte zukommenden Tätigkeit.

Da auf diesem Satze die ganze folgende Theorie beruht, so will ich suchen, ihn in das gehörige Licht zu stellen, und möglichen Mißverständnissen desselben vorzubeugen.

1. Es ist hier von Natur und einem Naturtriebe die Rede, d. i. von etwas, welches das Weib, wenn nur die beiden Bedingungen desselben, Vernunft und Treiben des Geschlechts, da sind, ohne alle Anwendung ihrer Freiheit und ganz sich selbst überlassen, in sich finden wird, als etwas Gegebenes, Ursprüngliches, und aus keiner ihrer vorhergehenden freien Handlungen zu Erklärendes. Es wird dadurch aber gar nicht die Möglichkeit geleugnet, daß nicht das Weib entweder unter ihre Natur herabsinken, oder durch Freiheit sich über sie erheben könne; welche Erhebung aber selbst nicht viel besser

Digitized by Google

ist, als ein Herabsinken. Unter ihre Natur sinkt das Weib herab, wenn sie sich zur Vernunftlosigkeit erniedrigt. Dann kann der Geschlechtstrieb in seiner wahren Gestalt zum Bewußtsein kommen, und bedachter Zweck des Handelns werden. Über ihre Natur würden sich die Weiber erheben, wenn die Befriedigung des Geschlechtstriebs weder in seiner Roheit, noch in der Gestalt, die er in einer wohleingerichteten, weiblichen Seele annimmt, Zweck wäre; sondern als bloßes Mittel gedacht würde für einen anderen durch Freiheit sich vorgesetzten Zweck. Wenn dieser Zweck nicht ein ganz verwerflicher sein soll (etwa der, den Titel Frau und die Aussicht auf ein sicheres Brot zu haben, in welchem Falle die Persönlichkeit zum Mittel eines Genusses gemacht wird), so könnte er kein anderer sein, als der Naturzweck selbst: Kinder zu haben; den auch einige vorwenden. Aber da sie diesen Zweck mit jedem möglichen Manne hätten erreichen können, mithin in ihrem Prinzip gar kein Grund liegt, daß sie gerade diesen wählten, so müssen sie, als das Erträglichste, was man noch annehmen kann, gestehen, daß sie diesen nur darum genommen, weil er der erste war, den sie eben haben konnten; welches denn doch keine große Achtung derselben für ihre Person anzeigt. Aber, selbst diesen bedenklichen Umstand abgerechnet, möchte vielleicht zugegeben werden können, daß jener Zweck überhaupt den Entschluß mit einem Manne zu leben begründen könne; ob er aber als klar gedachter Zweck zum Ziele führe, und die Kinder wirklich nach Begriffen empfangen werden, daran dürfte der Menschenkenner wohl zweifeln. — Man verzeihe diese Deutlichkeit dem Bestreben, gefährliche Sophistereien, durch welche man die Verleugnung seiner wahren Bestimmung zu beschönigen und in der Welt zu verewigen sucht, in ihrer Blöße zu zeigen.

Daß ich das ganze Verhältnis bildlich bezeichne: das zweite Geschlecht steht der Natureinrichtung nach um eine Stufe tiefer, als das erste; es ist Objekt einer Kraft des ersteren, und so mußte es sein, wenn beide verbunden sein sollten. Nun aber sollen beide, als moralische Wesen, gleich sein. Dies war nur dadurch möglich, daß im zweiten Ge-

Digitized by Google

schlechte eine ganz neue, dem ersten völlig ermangelnde Stufe eingeschoben würde. Diese Stufe ist die Gestalt, unter welcher ihm der Geschlechtstrieb erscheint; der dem Manne in seiner wahren Gestalt erscheint.

2. Der Mann kann, ohne seine Würde aufzugeben, sich den Geschlechtstrieb gestehen, und die Befriedigung desselben suchen; ich meine ursprünglich. Wer in der Verbindung mit einem liebenden Weibe diese Befriedigung allein sich noch zum Zwecke machen könnte, wäre ein roher Mensch: wovon die Gründe sich tiefer unten zeigen werden. Das Weib kann sich diesen Trieb nicht gestehen. Der Mann kann freien; das Weib nicht. Es wäre die höchste Geringschätzung ihrer selbst, wenn sie es täte. Eine abschlägige Antwort, die der Mann erhielte, sagt nichts weiter, als: ich will mich dir nicht unterwerfen; und dies läßt sich ertragen. Eine abschlägige Antwort, die das Weib erhielte, würde heißen: ich will die durch dich schon geschehene Unterwerfung nicht annehmen; welches ohne Zweifel unerträglich ist. — Räsonnement aus dem Rechtsbegriffe tut es hier nicht; und wenn einige Weiber meinen, sie müßten ebensowohl das Recht haben, auf die Heirat zu gehen, als die Männer, so kann man sie fragen: wer ihnen denn dieses Recht streitig mache, und warum sie denn sonach desselben sich nicht bedienen. Es ist dies gerade so, als ob untersucht würde, ob der Mensch nicht ebensowohl das Recht habe, zu fliegen, wie der Vogel. Lassen wir lieber die Frage vom Rechte so lange ruhen, bis einer wirklich fliegt.

Auf diese einzige Verschiedenheit gründet sich der ganze übrige Unterschied der beiden Geschlechter. Aus diesem Naturgesetze des Weibes entsteht die weibliche Schamhaftigkeit, die in dieser Art dem männlichen Geschlechte nicht zukommt. Rohe Männer prahlen sogar mit Ausübung der Wollust; aber bei der schrecklichsten Sittenlosigkeit, in welche das zweite Geschlecht mehrmals versunken und dadurch das Verderben der Männer bei weitem übertroffen hat, hat man nie gehört, daß die Weiber dies getan hätten; selbst die Prostituierte gesteht lieber, daß sie ihr schändliches Gewerbe aus Gewinnsucht, als daß sie es aus Wollust treibe.

Digitized by Google

§ 4.

Das Weib kann sich nicht gestehen, daß sie sich hingebe — und da in dem vernünftigen Wesen etwas nur insofern ist, inwiefern es sich desselben bewußt wird — das Weib kann überhaupt sich nicht hingeben der Geschlechtslust, um ihren eignen Trieb zu befriedigen; und da sie sich denn doch zufolge eines Triebs hingeben muß, kann dieser Trieb kein anderer sein, als der, den Mann zu befriedigen. Sie wird in dieser Handlung Mittel für den Zweck eines anderen; weil sie ihr eigner Zweck nicht sein konnte, ohne ihren Endzweck, die Würde der Vernunft aufzugeben. Sie behauptet ihre Würde, ohnerachtet sie Mittel wird, dadurch, daß sie sich freiwillig, zufolge eines edlen Naturtriebs, des der Liebe, zum Mittel macht.

Liebe also ist die Gestalt, unter welcher der Geschlechtstrieb im Weibe sich zeigt. Liebe aber ist es, wenn man um des andern willen, nicht zufolge eines Begriffs, sondern zufolge eines Naturtriebs, sich aufopfert. Bloßer Geschlechtstrieb sollte nie Liebe genannt werden; dies ist ein grober Mißbrauch, der darauf auszugehen scheint, alles Edle in der menschlichen Natur in Vergessenheit zu bringen. Überhaupt sollte, meiner Meinung nach, nichts Liebe genannt werden, als das soeben Beschriebene. Im Manne ist ursprünglich nicht Liebe, sondern Geschlechtstrieb; sie ist überhaupt in ihm kein ursprünglicher, sondern nur ein mitgeteilter, abgeleiteter, erst durch Verbindung mit einem liebenden Weibe entwickelter Trieb, und hat bei ihm eine ganz andere Gestalt; wie wir dies tiefer unten sehen werden. Nur dem Weibe ist die Liebe, der edelste aller Naturtriebe, angeboren; nur durch dieses kommt er unter die Menschen; so wie andere gesellige Triebe mehr, von welchen tiefer unten. Im Weibe erhielt der Geschlechtstrieb eine moralische Gestalt, weil er in seiner natürlichen die Moralität derselben ganz aufgehoben hätte. Liebe ist der innigste Vereinigungspunkt der Natur und der Vernunft; sie ist das einzige Glied, wo die Natur in die Vernunft eingreift; sie ist sonach das Vortrefflichste unter allem Natürlichen.

Digitized by Google

Das Sittengesetz fordert, daß man sich in anderen vergesse; die Liebe gibt sich selbst hin für den anderen.

Daß ich alles kurz zusammenfasse: Im unverdorbenen Weibe äußert sich kein Geschlechtstrieb, und wohnt kein Geschlechtstrieb, sondern nur Liebe; und diese Liebe ist der Naturtrieb des Weibes, einen Mann zu befriedigen. Es ist allerdings ein Trieb, der dringend seine Befriedigung heischt: aber diese seine Befriedigung ist nicht die sinnliche Befriedigung des Weibes, sondern die des Mannes; für das Weib ist es nur Befriedigung des Herzens. Ihr Bedürfnis ist nur das, zu lieben und geliebt zu sein. So nur erhält der Trieb, sich hinzugeben, den Charakter der Freiheit und Tätigkeit, den er haben mußte, um neben der Vernunft bestehen zu können. — Es ist wohl kein Mann, der nicht die Absurdität fühle, es umzukehren, und dem Manne einen ähnlichen Trieb zuzuschreiben, ein Bedürfnis des Weibes zu befriedigen, welches er weder bei ihr voraussetzen, noch sich als Werkzeug desselben denken kann, ohne bis in das Innerste seiner Seele sich zu schämen.

Darum ist auch das Weib in der Geschlechtsvereinigung nicht in jedem Sinne Mittel für den Zweck des Mannes; sie ist Mittel für ihren eignen Zweck, ihr Herz zu befriedigen; und nur, inwiefern von sinnlicher Befriedigung die Rede ist, ist sie es für den Zweck des Mannes.

In dieser Denkart des Weibes eine Täuschung erkünsteln, und etwa sagen: so ist es denn doch am Ende der Geschlechtstrieb, der nur versteckterweise sie treibt, wäre eine dogmatische Verirrung. Das Weib sieht nicht weiter, und ihre Natur geht nicht weiter, als bis zur Liebe: sonach ist sie nur so weit. Daß der Mann, der die weibliche Unschuld nicht hat, noch haben soll, und der sich alles gestehen kann, diesen Trieb zergliedere, geht das Weib nichts an; für sie ist er einfach, denn das Weib ist kein Mann. Wenn sie Mann wäre, würde man recht haben; aber dann wäre sie auch nicht sie; und alles wäre anders. — Oder will man uns etwa den Grundtrieb der weiblichen Natur als Ding an sich zutage fördern?

Digitized by Google

§ 5.

Das Weib gibt, indem sie sich zum Mittel der Befriedigung des Mannes macht, ihre Persönlichkeit; sie erhält dieselbe und ihre ganze Würde nur dadurch wieder, daß sie es aus Liebe für diesen Einen getan habe.

Aber wenn diese Stimmung je ein Ende nehmen sollte, und das Weib einst aufhören müßte, in dem befriedigten Manne den über alle seines Geschlechts liebenswürdigen zu erblicken; ja, wenn sie nur die Möglichkeit davon denken könnte, so würde sie durch diesen Gedanken in ihren eignen Augen verächtlich werden. Wenn es möglich ist, daß er für sie nicht der Liebenswürdigste seines Geschlechts sei, so wäre, da sie doch ihm allein unter dem ganzen Geschlechte sich hingibt, kein anderer Grund anzunehmen, als daß versteckterweise die Natur sie getrieben habe, sich nur bald und mit dem ersten, dem besten zu befriedigen; welches ohne Zweifel ein entehrender Gedanke wäre. Es ist also, so gewiß sie mit Erhaltung ihrer Würde sich hingibt, notwendig ihre Voraussetzung, daß ihre gegenwärtige Stimmung nie endigen könne, sondern ewig sei, so wie sie selbst ewig ist. Die sich einmal gibt, gibt sich auf immer.

§ 6.

Diejenige, welche ihre Persönlichkeit mit Behauptung ihrer Menschenwürde hingibt, gibt notwendig dem Geliebten alles hin, was sie hat. Wäre die Ergebung nicht unumschränkt, und behielte sie in derselben sich das Geringste vor, so legte sie dadurch an den Tag, daß das Vorbehaltene einen höheren Wert für sie hätte, als ihre eigne Person; welches ohne Zweifel eine tiefe Herabwürdigung ihrer Person wäre. Ihre eigne Würde beruht darauf, daß sie ganz, so wie sie lebt und ist, ihres Mannes sei, und sich ohne Vorbehalt an ihn und in ihm verloren habe. Das geringste, was daraus folgt, ist, daß sie ihm ihr Vermögen und alle ihre Rechte abtrete, und mit ihm ziehe. Nur mit ihm vereinigt, nur unter seinen Augen und in seinen Geschäften hat sie noch Leben und Tätigkeit.

Digitized by Google

Sie hat aufgehört, das Leben eines Individuums zu führen; ihr Leben ist ein Teil seines Lebens geworden (dies wird trefflich dadurch bezeichnet, daß sie den Namen des Mannes annimmt).

§ 7.

Die Lage des Mannes dabei ist diese. Er, der alles, was im Menschen ist, sich selbst gestehen kann, sonach die ganze Fülle der Menschheit in sich selbst findet, überschaut das ganze Verhältnis, wie das Weib selbst es nie überschauen kann. Er sieht ein ursprünglich freies Wesen mit Freiheit und unbegrenztem Zutrauen sich ihm unbedingt unterwerfen; sieht, daß sie nicht nur ihr ganzes äußeres Schicksal, sondern auch ihre innere Seelenruhe und ihren sittlichen Charakter, wenn auch nicht das Wesen desselben, doch ihren eignen Glauben daran, von ihm gänzlich abhängig mache: da ja der Glaube des Weibes an sich selbst und an ihre Unschuld und Tugend davon abhängt, daß sie nie aufhören müsse, ihren Mann über alle seines Geschlechts zu achten und zu lieben.

Wie die sittliche Anlage in der Natur des Weibes sich durch Liebe, so äußert die sittliche Anlage in der Natur des Mannes sich durch Großmut. Er will zuerst Herr sein; wer aber mit Zutrauen ihm sich hingibt, gegen den entkleidet er sich aller seiner Gewalt. Gegen den Unterworfenen stark zu sein, ist nur die Sache des Entmannten, der gegen den Widerstand keine Kraft hat.

Zufolge dieser natürlichen Großmut ist der Mann durch das Verhältnis mit seiner Gattin zuvörderst genötigt, achtungswürdig zu sein, da ihre ganze Ruhe davon abhängt, daß sie ihn über alles achten könne. Nichts tötet unwiederbringlicher die Liebe des Weibes, als die Niederträchtigkeit und Ehrlosigkeit des Mannes. — So verzeiht überhaupt das andere Geschlecht dem unsrigen alles andere; nur nicht Feigheit und Schwäche des Charakters. Der Grund davon ist keineswegs ihr eigennütziger Anschlag auf unseren Schutz; es ist lediglich das

Digitized by Google

Gefühl der Unmöglichkeit, einem solchen Geschlechte sich zu unterwerfen, wie es ihre Bestimmung erfordert.

Die Ruhe des Weibes hängt davon ab, daß sie ihrem Gatten ganz unterworfen sei, und keinen anderen Willen habe, als den seinigen. Es folgt, daß, da er dies weiß, er ohne seine eigne Natur und Würde, die männliche Großmut, zu verleugnen, nichts unterlassen kann, um ihr dies so viel als möglich zu erleichtern. Dies kann nun nicht dadurch geschehen, daß er sich von seiner Gattin beherrschen lasse; denn der Stolz ihrer Liebe besteht darin, daß sie unterworfen sei, und es scheine, und selbst es nicht anders wisse, als daß sie es ist. Männer, die sich der Herrschaft ihrer Weiber unterwerfen, machen sich ihnen dadurch selbst verächtlich, und rauben ihnen alle eheliche Glückseligkeit. Es kann nur dadurch geschehen, daß er ihre Wünsche ausspäht, um als seinen eignen Willen sie vollbringen zu lassen, was sie, sich selbst überlassen, am liebsten tun würde. — Es ist ja hier nicht etwa um bloße Befriedigung ihrer Launen und Einfälle zu tun, damit sie nur befriedigt seien; es ist um einen weit höheren Zweck, um die Erleichterung, ihren Gatten immerfort über alles zu lieben, und in ihren eignen Augen ihre Unschuld zu behalten, zu tun. — Es kann nicht fehlen, daß die Gattin, deren Herz durch einen Gehorsam, der ihr keine Aufopferung kostet, nicht befriedigt wird, wieder von ihrer Seite, die verborgenen höheren Wünsche des Mannes auszuspähen, und mit Aufopferungen sie zu vollbringen suche. Je größer das Opfer, desto vollkommener ist die Befriedigung ihres Herzens. Daher entsteht die eheliche Zärtlichkeit (Zartheit der Empfindungen und des Verhältnisses). Jeder Teil will seine Persönlichkeit aufgeben, damit die des anderen Teils allein herrsche; nur in der Zufriedenheit des anderen findet jeder die seinige; die Umtauschung der Herzen und der Willen wird vollkommen. Nur in Verbindung mit einem liebenden Weibe öffnet das männliche Herz sich der Liebe, der sich unbefangen hingebenden und im Gegenstande verlorenen Liebe; nur in der ehelichen Verbindung lernt das Weib Großmut,

Digitized by Google

Aufopferung mit Bewußtsein und nach Begriffen: und so wird die Verbindung mit jedem Tage ihrer Ehe inniger.

Corollaria.

1. In der Verbindung beider Geschlechter, also in der Realisation des ganzen Menschen, als eines vollendeten Naturprodukts, aber auch nur in dieser Verbindung findet sich ein äußerer Antrieb zur Tugend. Der Mann ist durch den natürlichen Trieb der Großmut genötigt, edel und ehrwürdig zu sein, weil das Schicksal eines freien Wesens, das in vollem Zutrauen sich ihm hingab, davon abhängt. Das Weib ist zur Beobachtung aller ihrer Pflichten genötigt durch die ihr angeborene Schamhaftigkeit. Sie kann in keinem Stücke der Vernunft etwas vergeben, ohne bei sich selbst in den sehr wahrscheinlichen Verdacht zu kommen, daß sie ihr auch in der Hauptsache vergeben habe, und daß sie — der unerträglichste Gedanke für sie — ihren Mann nicht liebe, sondern ihn nur als Mittel zur Befriedigung ihres Geschlechtstriebs brauche. — Der Mann, in welchem noch Großmut, das Weib, in welcher noch Schamhaftigkeit wohnt, sind jeder Veredlung fähig: aber sie sind auf dem geraden Wege zu allen Lastern, wenn der erstere niederträchtig, die andere schamlos wird; wie dies auch die Erfahrung ohne Ausnahme bestätigt.

2. Auch ist hier die Aufgabe gelöst: wie kann man das Menschengeschlecht von Natur aus zur Tugend führen? Ich antworte: lediglich dadurch, daß das natürliche Verhältnis zwischen beiden Geschlechtern wiederhergestellt werde. Es gibt keine sittliche Erziehung der Menschheit, außer von diesem Punkte aus.

§ 8.

Eine Verbindung, wie die beschriebene, heißt eine Ehe. Die Ehe ist eine durch den Geschlechtstrieb begründete vollkommene Vereinigung zweier Personen beiderlei Geschlechts, die ihr eigner Zweck ist.

Sie ist durch den Geschlechtstrieb in beiden Geschlechtern begründet, für den forschenden Philosophen; aber es ist

Digitized by Google

nicht notwendig, daß irgendeine unter den beiden Personen, die eine Ehe schließen wollen, dieses sich gestehe. Das Weib kann es sich nie, es kann sich nur Liebe gestehen. Auch ist die Fortdauer der Ehe keineswegs durch die Befriedigung dieses Triebs bedingt; dieser Zweck kann ganz wegfallen, und dennoch die eheliche Verbindung in ihrer ganzen Innigkeit fortdauern.

Die Philosophen haben sich für verbunden erachtet, einen Zweck der Ehe anzugeben, und die Frage auf sehr verschiedene Weise beantwortet. Aber die Ehe hat keinen Zweck außer ihr selbst; sie ist ihr eigner Zweck. Das eheliche Verhältnis ist die eigentlichste, von der Natur geforderte Weise des erwachsenen Menschen von beiden Geschlechtern, zu existieren. In diesem Verhältnisse erst entwickeln sich alle seine Anlagen; außer demselben bleiben sehr viele, und gerade die merkwürdigsten Seiten der Menschheit unangebaut. So wenig die Existenz des Menschen überhaupt auf irgendeinen sinnlichen Zweck zu beziehen ist, so wenig ist es die notwendige Weise derselben, die Ehe.

Die Ehe ist eine Verbindung zwischen zwei Personen: einem Manne, und einem Weibe. Das Weib, die sich Einem ganz gegeben hat, kann sich nicht einem zweiten geben, denn ihre eigne Würde hängt ja davon ab, daß sie diesem Einen ganz angehöre. Der Mann, der sich nach dem Willen und den leisesten Wünschen Einer zu richten hat, um sie zu beglücken, kann sich nicht nach den Wünschen mehrerer richten, die selbst untereinander nicht vereinigt sind. Die Polygynie setzt bei den Männern die Meinung voraus, daß die Weiber nicht vernünftige Wesen sind, wie die Männer, sondern bloße willenlose und rechtlose Werkzeuge für den Mann. Dies ist denn auch wirklich die Lehre der religiösen Gesetzgebung, die die Vielweiberei verstattet, der muhamedanischen. Diese Religion hat, freilich wohl ohne sich der Gründe deutlich bewußt zu sein, aus der Bestimmung der weiblichen Natur, sich leidend zu verhalten, einseitig gefolgert. Die Polyandrie ist ganz gegen die Natur, und darum äußerst selten. Wenn sie nicht rohe Viehheit wäre, und irgend etwas voraussetzen könnte,

Digitized by Google

so müßte sie voraussetzen, daß es gar keine Vernunft und gar keine Würde derselben gäbe.

Die eheliche Verbindung ist ihrer Natur nach unzertrennlich und ewig, und wird notwendig als ewig geschlossen. Das Weib kann nicht voraussetzen, daß sie je aufhören werde, ihren Mann über alle seines Geschlechts zu lieben, ohne ihre weibliche Würde; der Mann nicht, daß er aufhören werde, seine Frau über alle ihres Geschlechts zu lieben, ohne seine männliche Großmut aufzugeben. Sie geben sich einander auf immer, weil sie sich einander ganz geben.

§ 9.

Die Ehe ist sonach kein erfundener Gebrauch und keine willkürliche Einrichtung, sondern sie ist ein durch Natur und Vernunft in ihrer Vereinigung notwendig und vollkommen bestimmtes Verhältnis. Sie ist vollkommen bestimmt, sage ich, d. h. nur eine solche Ehe, wie die beschriebene, und schlechthin keine andere Verbindung beider Geschlechter zur Befriedigung des Geschlechtstriebs, verstatten Natur und Vernunft.

Um die Ehe zu errichten oder zu bestimmen, damit hat das Rechtsgesetz nichts zu tun, sondern die weit höhere Gesetzgebung der Natur und Vernunft, welche durch ihre Produkte dem Rechtsgesetze erst ein Gebiet verschafft. Die Ehe bloß als eine juridische Gesellschaft ansehen, führt auf unschickliche und unsittliche Vorstellungen. Man wurde vielleicht dadurch zum Irrtume verleitet, daß die Ehe allerdings ein Beisammenleben freier Wesen ist, wie alles, das durch den Rechtsbegriff bestimmt wird. Aber es wäre schlimm, wenn dieses Zusammenleben durch nichts Höheres begründet und geordnet werden könnte, als durch Zwangsgesetze. Erst muß eine Ehe da sein, ehe von einem Eherechte, so wie erst Menschen da sein müssen, ehe vom Rechte überhaupt die Rede sein kann. Woher die erstere komme, danach fragt der Rechtsbegriff ebensowenig, als er fragt, woher die letzteren kommen. Ist die Ehe erst deduziert, wie es soeben geschehen ist, dann erst ist es Zeit zu fragen: inwiefern der Rechtsbegriff

Digitized by Google

auf diese Verbindung anwendbar sei, welche Rechtsstreitigkeiten über sie entstehen könnten, und wie sie zu entscheiden sein würden; oder, da wir ein reelles Naturrecht lehren: welche Rechte und Pflichten der sichtbare Verwalter des Rechts, der Staat, in Ehesachen insbesondere, und über das gegenseitige Verhältnis beider Geschlechter überhaupt habe. Wir gehen jetzt an diese Untersuchung.

Zweiter Abschnitt.

Das Eherecht.

§ 10.

Der Inbegriff aller Rechte ist die Persönlichkeit, und es ist die erste und höchste Pflicht des Staats, diese an seinen Bürgern zu schützen. Nun aber verliert das Weib seine Persönlichkeit und seine ganze Würde, wenn sie ohne Liebe der Geschlechtslust eines Mannes sich zu unterwerfen genötigt wird. Sonach ist es absolute Pflicht des Staats, seine Bürgerinnen gegen diesen Zwang zu schützen; eine Pflicht, die sich gar nicht auf einen besonderen willkürlichen Vertrag, sondern die sich auf die Natur der Sache gründet, und unmittelbar im Bürgervertrage enthalten ist; eine Pflicht, die so heilig und unverletzlich ist, als die, das Leben der Bürger zu schützen. (Es ist hier um das innere moralische Leben der Bürgerinnen zu tun.)

§ 11.

Dieser Zwang konnte der Bürgerin zugefügt werden unmittelbar durch physische Gewalt, und dann heißt er Notzucht. — Es kann gar keine Frage darüber sein, ob Notzucht ein Verbrechen sei. Man greift dadurch das Weib an

Digitized by Google

an ihrer Persönlichkeit, sonach an dem Inbegriff aller ihrer Rechte, auf die brutalste Weise.

Der Staat hat Recht und Pflicht, seine Bürgerin gegen diese Gewalt zu schützen: teils durch Polizeiaufsicht, teils durch Androhung der Strafe für dieses Verbrechen. — Es bezeichnet dasselbe zuvörderst Brutalität, die zum Leben in der Gesellschaft überhaupt untüchtig macht. Stärke der Leidenschaft entschuldigt nicht, sondern erschwert vielmehr das Verbrechen. Wer seiner selbst nicht mächtig ist, ist ein wütendes Tier; die Gesellschaft kann durch kein Mittel ihn zähmen, sonach ihn nicht in ihrer Mitte dulden. Es bezeichnet ferner eine unbegrenzte Geringachtung und Vergessenheit alles Menschenrechts. In einigen Gesetzgebungen wird Notzucht mit dem Tode bestraft; und wenn eine Gesetzgebung einmal sich für berechtigt hält, den Tod als Strafe einzuführen, so verfährt dieselbe ganz konsequent, wenn sie ihn auch auf dieses Verbrechen setzt. Nach meinem Systeme würde ich für das Verbesserungshaus stimmen, weil, obgleich das Vergehen in Absicht der Verachtung der Menschenrechte dem Morde gleichkommt, dennoch es Männern nicht unmöglich wird, mit solchen Verbrechern beisammenzuleben.

Was den Ersatz anbelangt, so sieht jeder, daß keiner möglich ist. Wie könnte dem unglücklichen Weibe das Bewußtsein ersetzt werden, dem Manne, den sie einst lieben wird, sich unberührt zu geben. Aber es muß ersetzt werden, soweit ein Ersatz möglich ist, und da der Verbrecher der Beleidigten nichts geben, und sie nichts von ihm annehmen könnte, als Vermögen; so würde ich für die Auslieferung seines ganzen Vermögens an die Geschwächte stimmen.

Das unverheiratete Weib steht, wie wir tiefer unten sehen werden, unter der Gewalt der Eltern, das verheiratete unter der des Mannes. Die erstern, oder der letztere würden Kläger sein. Im ersten Falle könnte sie, wenn die Eltern etwa nicht klagen wollten, selbst die Klage anbringen; im letzteren nicht, weil sie den Eltern nur bedingt, dem Manne aber ganz unbedingt unterworfen ist.

Digitized by Google

§ 12.

Dieser Zwang könnte der Bürgerin zugefügt werden mittelbar durch moralische Gewalt von ihren Eltern und Verwandten, indem dieselben sie durch gewaltsame Behandlung oder Überredung zu einer Ehe, ohne eigne Neigung, vermögen. Ob gewaltsame Behandlung für diesen Zweck nicht zu verbieten und zu bestrafen sei, darüber kann kein Zweifel stattfinden; was die Überredung anbelangt, so ist diese in keinem möglichen anderen Falle ein Vergehen: hier ist sie es aber offenbar. Anderwärts sagt man: warum hast du dich überreden lassen? Hier findet diese Frage nicht statt. Die unwissende und unschuldige Tochter kennt die Liebe nicht, kennt die ganze Verbindung nicht, die ihr angetragen wird; mithin wird sie eigentlich betrogen, und als Mittel für den Zweck ihrer Eltern oder Verwandten gebraucht.

Diese Art des Zwanges ist die schädlichste, und weit beleidigender, als die erstangezeigte physische Gewalt, wenn auch nicht der Form, doch dem Erfolge nach. Bei dem ersteren wird das Weib doch hinterher wieder frei; bei diesem Zwange wird sie gemeiniglich auf ihr ganzes Leben um die edelste und süßeste Empfindung, die der Liebe, und um ihre wahre weibliche Würde, um ihren ganzen Charakter betrogen; völlig und auf immer zum Werkzeuge heraberniedrigt.

Es kann sonach keine Frage sein, ob der Staat nicht das Recht und die Pflicht habe, seine jungen Bürgerinnen gegen diesen Zwang durch strenge Gesetze und genaue Aufsicht zu schützen. Nur darüber entsteht eine Frage: die unverehelichte Tochter steht, wie wir unten weiter ersehen werden, unter der Gewalt ihrer Eltern; diese sind ihre erste Instanz, und ihre Vormünder vor den Gerichten. Diese müßten über den ihr zugefügten Zwang klagen. Nun ist es widersinnig, daß dieselben sich selbst anklagen sollten; denn hätten sie den Willen, daß ihr Zwang durch die Gewalt des Staats verhindert werde, so würden sie ja von selbst sich desselben enthalten.

Wir werden aber gleichfalls sehen, daß die Tochter aus

Digitized by Google

der Gewalt der Eltern kommt, wenn sie heiratet. Hier ist wenigstens von Heirat die Rede; die Tochter wird von den Eltern selbst, die sie zur Heirat zwingen wollen, als mannbar betrachtet; das Gesetz könnte sonach der gesunden Vernunft völlig gemäß verordnen, daß dieser Vorschlag die rechtlichen Folgen der Freilassung von der Eltern Seite haben solle, und daß die Tochter auf diesen Fall hin über ihre Rechte selbst wachen müßte. — Das Endurteil des Staats in dieser Sache, sonach die Verordnung des Gesetzes könnte keine andere sein, als diese: daß Eltern, die sich ihrer Gewalt so ganz zur lebenslänglichen Unterdrückung der Menschenrechte ihres Kindes bedient, derselben beraubt, die Tochter nebst dem ihr zukommenden Vermögen ihnen genommen, und unter die unmittelbare Obhut des Staats gesetzt würde, bis sie sich verheiratete. — Da, ohnerachtet dieser Verordnung noch immer zu befürchten sein möchte, daß eine junge, unerfahrene, des blinden Gehorsams gegen die Eltern gewohnte Tochter nicht leicht klagen würde, dennoch aber alles darauf beruht, daß dieser Zwang zur Ehe nicht statthabe, so könnte der Obrigkeit aufgelegt werden, in dergleichen Sachen ohne alle vorhergehende Klage, von Amts wegen zu verfahren.

§ 13.

Mit dem männlichen Geschlechte verhält es sich ganz anders. Zuvörderst kann der Mann im eigentlichen Sinne des Worts nicht gezwungen werden zur Vollziehung der Ehe, weil dies gegen die Natur der Sache läuft. Wird er überredet, so hat dies sehr wenig zu bedeuten, denn bei ihm geht die eigentliche Liebe ohnedies der Ehe nicht vorher, sondern wird erst durch sie erzeugt. Aber daß die Frau gezwungen werde, ihn zu heiraten, kann er nicht dulden, wenn er seinen wahren Vorteil versteht. Dies läuft gegen seine Menschenrechte, denn es beraubt ihn der Aussicht auf eine glückliche Ehe, welche zu verlangen er ein Recht hat. — Die Liebe wird hintennach schon kommen, sagen manche Eltern. Bei dem Manne ist dies wohl zu erwarten, wenn er eine würdige Gattin erhält, bei der Frau aber ist es sehr unsicher; und es ist schrecklich, auf

Digitized by Google

diese bloße Möglichkeit hin ein ganzes Menschenleben aufzuopfern und herabzuwürdigen.

Das Resultat des Gesagten: die Ehe muß mit absoluter Freiheit geschlossen werden, und der Staat hat zufolge seiner Schutzpflicht gegen die einzelnen Personen, und besonders das weibliche Geschlecht, die Pflicht und das Recht, über diese Freiheit der ehelichen Verbindungen zu wachen.

§ 14.

Aus dieser Oberaufsicht des Staats über die Freiheit der Ehen folgt: daß der Staat alle Ehen, die unter seinen Bürgern und Bürgerinnen geschlossen werden, anzuerkennen und zu bestätigen habe.

Jede Ehe muß juridische Gültigkeit haben, d. i. das Menschenrecht des Weibes muß nicht verletzt sein; sie muß sich mit freiem Willen, aus Liebe, und nicht gezwungen, gegeben haben. Jeder Bürger muß gehalten sein, dies vor dem Staate zu erweisen; widrigenfalls der Staat das Recht haben würde, den Verdacht der Gewalttätigkeit auf ihn zu werfen, und gegen ihn zu untersuchen. Aber er kann diesen Beweis nicht füglich anders führen, als dadurch, daß er die Frau ihre freie Einwilligung gerichtlich erklären läßt, bei der Trauung. Das Ja der Braut sagt eigentlich weiter nichts, als daß sie nicht gezwungen sei. Alles übrige, wozu die Ehe verbindet, versteht sich daraus von selbst, daß sie eine Ehe schließen. Was das Ja des Mannes bedeuten könne, wird sich tiefer unten zeigen. Daß er nicht gezwungen sei, geht daraus hervor, daß er ja die Frau zur Trauung führt. — Daß die Ehe, da sie etwas auf Moralität Gegründetes und schlechthin nur durch sie Bestehendes ist, unter den Augen derer, die die Erzieher des Volks zur Moralität sein sollen, d. i. der Geistlichen, geschlossen wird, ist sehr vernünftig; aber inwiefern die Trauung juridische Gültigkeit hat, ist der Geistliche ein Beamter des Staats. So betrachten sich denn auch wirklich die Konsistorien in diesen Dingen als geistliche Gerichte, und haben daran ganz recht.

Es läßt sich nicht begreifen, woher der Staat, und hier

Digitized by Google

insbesondere die Geistlichkeit, die in diesem Stücke sich selbst als Gesetzgeber beträgt, das Recht haben solle, die Ehe für gewisse Grade der Verwandtschaft zu verbieten. Liegt ein Abscheu gegen dergleichen Vermischungen in der Natur, so bedarf es ihres Gesetzes nicht; gibt es aber keinen solchen natürlichen Abscheu, so können sie auf ihn ihr Gesetz nicht bauen. Es läßt sich einsehen, wie eine Nation glauben könne, ihre Gottheit werde unter anderem auch durch dergleichen Ehen entrüstet; und wenn dies ist, so hat der Staat das Recht nicht, solche Ehen zu gebieten (wie er ja überhaupt das Recht nicht hat, eine Ehe zwischen zwei bestimmten Personen zu befehlen), indem er die Bürger nicht gegen ihr, obwohl irrendes, Gewissen verbinden darf. Aber er hat ebensowenig das Recht, sie zu verbieten; wer an jene Entrüstung der Gottheit glaubt, der wird sie ohnedies unterlassen; wer nicht daran glaubt, oder es auf die Gefahr hin wagen will, der wird, wenn der Glaube der Nation wahr ist, schon von der Gottheit bestraft werden. Überlasse man es doch den Göttern, die ihnen selbst zugefügten Beleidigungen auch selbst zu rächen. Es bleibt den Priestern nichts übrig, als die Nation treulich zu warnen und zu vermahnen, und als bloße Gesetzerklärer denen, die ihnen glauben wollen, die verbotenen Grade und die göttlichen Strafen, die darauf stehen, anzuzeigen.

Es läßt sich kein Grund denken, diejenigen, die es entweder nicht glauben, oder die sich auf ihre eigne Gefahr wagen wollen, durch den Glauben anderer zu verbinden, als der: daß die Strafe ihrer Versündigung zugleich die übrigen Unschuldigen mit treffen werde. Dies aber ist eine böse und verderbliche Superstition, von welcher der Staat in seiner Gesetzgebung nicht Notiz nehmen, noch dadurch die natürlichen Rechte anderer einschränken kann.

Aber unabhängig von allen religiösen Gründen könnte es ja politische geben, gewisse Ehen für unerlaubt zu halten? Das beste darüber sagt, wie mir es scheint, Montesquieu *(de l'esprit des loix, liv. 26. chap. 14).* Es ist immer die natürliche Bestimmung der Väter gewesen, über die Unschuld ihrer Kinder zu wachen, um dieselben so unverletzt als möglich am Leibe, so

Digitized by Google

unverdorben als möglich an der Seele, auszustatten. Unaufhörlich mit dieser Sorge beschäftigt, mußten sie selbst für ihre Person weit davon entfernt sein, etwas zu tun, das dieselben verführen könnte. Aus demselben Grunde mußten sie auch dem Sohne und der Tochter einen Abscheu gegen eine Verbindung untereinander einzupflanzen suchen. Aus dieser Quelle fließt auch das Heiratsverbot für Geschwisterkinder. In den ersten Zeiten der Welt nämlich blieben alle Kinder im väterlichen Hause, und die Kinder zweier Brüder betrachteten sich untereinander selbst als Geschwister.

Hierbei zwei Anmerkungen. Zuvörderst war diese Erhaltung der Keuschheit innerhalb der Familien die eigne Sorge der Familienväter, keineswegs aber die Angelegenheit der Zivilgesetzgebung, als ob dadurch die Rechte einer anderen Familie wirklich verletzt; oder der Polizeigesetzgebung, als ob dadurch diese Verletzung nur erleichtert würde; und die Gebildeteren in der Nation konnten die anderen, welche etwa nicht von selbst auf diese Vorsicht gefallen wären, an sie erinnern, sie hierüber belehren, keineswegs aber, als Staat, ein Gesetz darüber geben. Dann, wo der Grund wegfällt, fällt das Begründete weg. Dieser Grund ist hier das Beisammenleben gewisser Anverwandten. Was die Verehelichung zwischen Eltern und Kindern, und zwischen Geschwistern anbelangt, kann dieser Grund im allgemeinen nie wegfallen. Was die Verheiratung der Geschwisterkinder, oder des Oheims mit seiner Nièce, des Schwagers und der Schwägerin, u. dgl. anbelangt, so findet dieser Grund in der gegenwärtigen Lage der Menschen selten statt.

Der Beischlaf ist die eigentliche Vollziehung der Ehe; durch ihn unterwirft das Weib erst ihre ganze Persönlichkeit dem Manne und zeigt ihm ihre Liebe, von welcher ja das ganze beschriebene Verhältnis zwischen Eheleuten ausgeht. Wo dieser geschehen ist, da ist die Ehe vorauszusetzen; ein Satz, den wir erst tiefer unten schärfer bestimmen, und aus ihm folgern werden: wo er nicht geschehen ist, da kann jede andere Verbindung, nur nicht eine wahre Ehe, stattfinden. — Ein Eheverlöbnis sonach, sei es öffentlich oder geheim, macht keine Ehe; und die

Digitized by Google

Aufhebung desselben ist keineswegs als eine Scheidung zu betrachten. Das Recht, Entschädigung zu fordern, kann dadurch wohl begründet werden. Der unschuldige Teil muß, soweit es irgend möglich ist, in seinen vorigen Stand wieder eingesetzt werden. Selbst die Trauung, wenn sie, wie der Sittsamkeit gemäß ist, der Vollziehung der Ehe vorhergeht, macht nicht die Ehe, sondern sie anerkennt nur die später zu schließende Ehe im voraus juridisch.

§ 15.

Der Mann und die Frau sind innigst vereinigt. Ihre Verbindung ist eine Verbindung der Herzen und der Willen. Es ist sonach gar nicht vorauszusetzen, daß zwischen ihnen ein Rechtsstreit entstehen könnte. Sonach hat der Staat über das Verhältnis beider Ehegatten gegeneinander gar keine Gesetze zu geben, weil ihr ganzes Verhältnis gar kein juridisches, sondern ein natürliches und moralisches Verhältnis der Herzen ist. Beide sind Eine Seele, und entzweien, der Voraussetzung nach, ebensowenig sich miteinander, und gehen ebensowenig miteinander vor Gericht, als dasselbe Individuum mit sich selbst vor Gericht prozessieren wird.

Sobald Streit entsteht, ist die Trennung schon geschehen, und die juridische Scheidung, von welcher tiefer unten, kann erfolgen.

§ 16.

In dem Begriffe der Ehe liegt die unbegrenzteste Unterwerfung der Frau unter den Willen des Mannes; nicht aus einem juridischen, sondern aus einem moralischen Grunde. Sie muß sich unterwerfen um ihrer eignen Ehre willen. — Die Frau gehört nicht sich selbst an, sondern dem Manne. Indem der Staat die Ehe, d. i. gerade dieses ihm wohlbekannte nicht durch ihn, sondern durch etwas Höheres als er, begründete Verhältnis anerkennt, tut er Verzicht darauf, das Weib von nun an als eine juridische Person zu betrachten. Der Mann tritt ganz an ihre Stelle; sie ist durch ihre Verheiratung für den Staat ganz vernichtet, zufolge ihres eignen notwendigen

Digitized by Google

Willens, den der Staat garantiert hat. Der Mann wird ihre Garantie bei dem Staate; er wird ihr rechtlicher Vormund; er lebt in allem ihr öffentliches Leben; und sie behält lediglich ein häusliches Leben übrig. —

Die Garantie des Mannes für die Frau versteht sich von selbst, denn sie folgt aus der Natur ihrer Verbindung; ihre Grenzen werden wir tiefer unten sehen. — Jedoch kann es nicht undienlich sein, daß er sie noch besonders erkläre, ausdrücklich sich zum Bürgen für dieses Weib einsetze. Man kann das Ja des Mannes bei der Trauung als die Zusicherung dieser Garantie ansehen, und nur unter dieser Bedingung erhält es einen Sinn.

§ 17.

Im Begriffe der Ehe liegt, daß die Frau, die ihre Persönlichkeit hingibt, dem Manne zugleich das Eigentum aller ihrer Güter und ihrer ihr im Staate ausschließend zukommenden Rechte übergebe. Indem der Staat eine Ehe anerkennt, anerkennt und garantiert er zugleich dem Manne das Eigentum der Güter seiner Frau — nicht gegen die Frau; denn mit dieser ist der Voraussetzung nach kein Rechtsstreit möglich, sondern gegen alle übrigen Bürger. Der Mann wird, in Beziehung auf den Staat, der einige Eigentümer seiner vorherigen Güter und derer, die ihm die Frau zubringt. Die Akquisition ist unbeschränkt; da er ja als die einige juridische Person übrigbleibt.

Entweder das Eigentum der Frau ist schon vorher deklariert, dem Staate bekannt und durch ihn anerkannt gewesen: so wird es nur auf den Mann übertragen; oder es geht erst jetzt aus dem Vermögen ihrer Eltern hervor: so geschieht erst jetzt die Deklaration durch die Ehegenossen, und die Garantie der Eigentümlichkeit dieser Gegenstände überhaupt durch den Staat. Von dem absoluten Eigentume, Geld und Geldeswert, hat nach den obigen Erweisen der Staat keine Notiz zu nehmen: doch ist es wegen einer doch möglichen künftigen Scheidung, um der Repartition, die dann entstehen muß (wovon tiefer unten), nötig, daß der Staat den Wert des Einge-

Digitized by Google

brachten wisse, oder daß wenigstens solche Veranstaltungen getroffen werden, daß er ihn zu seiner Zeit im Falle der Not wissen könne. — Es kann ja nur ein Dokument darüber in der Familie der Frau, oder ein versiegeltes Dokument in den Gerichten, niedergelegt werden.

Ebenso liegt im Begriffe der Ehe die gemeinschaftliche Wohnung, gemeinschaftliche Arbeit, kurz, das Zusammenleben. Dem Staate scheinen beide nur Eine Person; was Eins tut, im gemeinschaftlichen Eigentume, ist stets so gut, als ob das andere es zugleich mit täte. Alle öffentlichen juridischen Handlungen aber besorgt allein der Mann.

§ 18.

Es bedarf keiner Gesetze des Staats, um das Verhältnis der Eheleute untereinander zu ordnen; es bedarf ebensowenig der Gesetze, um das Verhältnis beider gegen andere Bürger zu ordnen. Was ich von den Gesetzen gegen den Ehebruch halte, inwiefern sie aussehen und sich ausdrücken, als Gesetze über ein Eigentum, und etwa den Besitz der Frau dem Manne und den des Mannes der Frau vor Verletzung sichern sollen, werde ich tiefer unten erklären. Wie der Staat die Eheleute ansieht, als Eine juridische Person, deren äußerlicher Repräsentant der Mann ist, und ihr Vermögen als Ein Vermögen: so ist jeder einzelne Bürger verbunden, sie gleichfalls anzusehen. Bei Rechtsstreitigkeiten hat jeder sich an den Mann zu halten; unmittelbar mit der Frau kann keiner etwas abzumachen haben. Alles, was daraus folgt, ist die Schuldigkeit der Eheleute, ihre Ehe unter denen, mit welchen sie zunächst zu tun haben, bekanntzumachen; welches auch in moralischer Rücksicht, zur Verhütung des Ärgernisses, das aus einer illegalen, oder für illegal gehaltenen Verbindung erfolgen würde, notwendig ist, und daher am schicklichsten vermittelst der Geistlichkeit geschieht.

§ 19.

Ursprünglich, d. i. der bloßen Naturanlage nach, geht der Mann allerdings auf Befriedigung des Geschlechtstriebs aus.

Digitized by Google

Wenn er aber entweder vor der Ehe durch Nachdenken und Belehrung, und in dem wirklichen Umgange mit ehrwürdigen Personen des weiblichen Geschlechts (besonders an seiner Mutter), lernt, daß im Weibe Liebe wohne, und sie nur aus Liebe sich ergeben solle, so veredelt sich auch bei ihm der bloße Naturtrieb. Auch er will nicht mehr bloß genießen, sondern er will geliebt sein. Nachdem er weiß, daß das Weib sich verächtlich macht, wenn es sich ohne Liebe gibt, und daß ihre Lust eine herabwürdigende Lust sei, so will er sich nicht als Mittel dieser niederen Sinnlichkeit brauchen lassen. Er muß sich notwendig selbst verachten, wenn er genötigt wäre, sich als das bloße Werkzeug der Befriedigung eines unedlen Triebs anzusehen. Aus diesen Prinzipien ist die Wirkung des Ehebruchs der Frau auf den Mann zu beurteilen.

Die Ehefrau, die sich einem anderen Manne ergibt, ergibt sich ihm entweder aus ganzer wahrer Liebe. Dann aber hat sie, da die Natur ihrer Liebe die Teilung schlechthin nicht verträgt, aufgehört ihren Ehemann zu lieben, und das ganze Verhältnis mit demselben ist sonach vernichtet. Überdies hat sie, ohnerachtet sie Liebe zur Entschuldigung anführt, sich herabgewürdigt, denn ihre erste Verbindung mit ihrem Ehemanne muß ihr jetzt, wenn sie noch der Moralität fähig ist, als unedel und tierisch vorkommen, aus den oben angezeigten Gründen. Läßt sie noch den Schein des bisherigen Verhältnisses mit ihrem Ehemanne fortdauern, so entehrt sie sich dadurch abermals aufs äußerste. Entweder sie läßt es fortdauern aus sinnlicher Lust, oder um eines äußeren Zwecks willen. In jedem Falle braucht sie ihre Persönlichkeit als Mittel für einen niederen Zweck, und macht dadurch den Ehemann selbst zum Mittel. — Oder, der zweite Fall, sie übergab sich dem fremden Manne aus sinnlicher Lust: so ist anzunehmen, daß sie auch ihren Ehemann nicht liebe, sondern ihn lediglich zur Befriedigung ihres Triebs gebrauche; und dies ist schlechthin unter seiner Würde.

Der Ehebruch des Weibes vernichtet sonach in jedem Falle das ganze eheliche Verhältnis; und der Mann kann die Ehe-

Digitized by Google

brecherin nicht behalten, ohne sich selbst herabzuwürdigen. (Dies hat sich in der allgemeinen Empfindung aller nur ein wenig gebildeten Nationen gezeigt. Allenthalben wurde der Mann, der die Ausschweifungen seiner Frau duldete, verachtet, und man hat ihn mit einem besonderen Spottnamen belegt. Dies kommt daher, daß ein solcher Mann gegen die Ehre sündigt, sich unedel und niederträchtig zeigt.)

Die Eifersucht des Mannes hat den Charakter der Verachtung gegen das untreue Weib. Hat sie einen anderen, etwa den des Neides und der Mißgunst, so macht sich der Mann selbst verächtlich.

§ 20.

Der Ehebruch eines Mannes zeigt entweder eine unedle Denkart, wenn das Weib, mit welcher er sich vergeht, sich ihm nicht aus Liebe ergibt, sondern um eines anderen Zweckes willen; er will dann bloß genießen. Oder er ist die größte Ungerechtigkeit gegen dieses Weib, wenn sie aus Liebe sich ihm gibt. Er macht dadurch zu allen Pflichten der Ehe, zu unbegrenzter Großmut, zu unbegrenzter Sorgfalt für ihre Zufriedenheit sich anheischig, welche er doch nicht erfüllen kann.

Nun ist es zwar an sich unedel, aber nicht geradezu den Charakter tötend, wie beim Weibe, daß der Mann nur auf Befriedigung seines Triebs ausgehe: aber sein Eheweib kann dadurch, teils gar leicht auf die Gedanken kommen, daß er auch sie selbst nicht anders behandle, und daß alles das, was sie für großmütige Zärtlichkeit hielt, nichts sei als bloßer Geschlechtstrieb, wodurch sie sich sehr herabgewürdigt fühlen müßte. — Teils wird einer liebenden Frau es sehr schmerzlich fallen, daß dieselbe Aufopferung, die sie selbst für ihren Mann hat, eine andere Frau außer ihr haben solle. (Daher kommt es, daß die Eifersucht der Frau etwas von Neid und von Haß gegen die Nebenbuhlerin hat.) — Es ist also sehr leicht möglich, daß dadurch das Herz der Frau vom Manne abgewendet, ganz sicher aber, daß ihr ihr Verhältnis dadurch

Digitized by Google

verbittert werde; und dies ist gegen die schuldige Großmut des Mannes.

Also — der Ehebruch des Mannes vernichtet nicht notwendig das eheliche Verhältnis, so wie der des Weibes es notwendig vernichtet — aber es ist doch möglich, daß er es vernichte, und dann ist die Frau herabgewürdigt vor sich selbst. An Schuld gibt er dem des Weibes nichts nach; man könnte sagen, sie ist größer, weil die Großmut dadurch verletzt wird, wodurch sich eine niedrig gesinnte Seele verrät. Die Frau kann verzeihen: und die würdige edle Frau wird es sicher. Aber es ist drückend für den Mann, und noch drückender für die Frau, wenn sie etwas zu verzeihen hat. Der erstere verliert den Mut und die Kraft, das Haupt der Ehe zu sein; und die letztere fühlt sich gedrückt, den, dem sie sich ergeben hat, nicht achten zu können. Das Verhältnis zwischen beiden wird so ziemlich umgekehrt. Die Frau wird die großmütige, und der Mann kann nicht füglich etwas anderes sein, als der unterwürfige.

Dies zeigt sich auch im gemeinen Urteile. Eine Frau, die die Unordnung ihres Mannes weiß und erträgt, wird nicht verachtet; im Gegenteil, je sanfter und weiser sie sich dabei beträgt, desto mehr wird sie geachtet. Man setzt sonach voraus, daß sie nicht rechtliche Hilfe suchen solle. Woher diese tief in der menschlichen Seele liegende Meinung? Etwa bloß aus unserer Gesetzgebung und bloß bei uns Männern? Sie ist ja bei den Weibern, die über diese Gesetzgebung klagen, gleichfalls. Sie gründet sich auf die angezeigten Grundverschiedenheiten der beiden Geschlechter.

§ 21.

Um die bürgerlichen Folgen des Ehebruchs und der daraus etwa erfolgenden Scheidung gründlich beurteilen zu können, müssen wir vor allen Dingen das Verhältnis des Staats und der Gesetzgebung zu der Befriedigung des Geschlechtstriebs außer der Ehe untersuchen.

Es ist die Pflicht des Staats, die Ehre des weiblichen Geschlechts, d. i. nach obigem, daß sie nicht gezwungen

Digitized by Google

werden, sich einem Manne zu ergeben, außer aus Liebe, zu beschützen; denn diese ihre Ehre ist ein Teil, ja der edelste Teil ihrer Persönlichkeit. Jeder hat aber auch das Recht, — nämlich es ist kein äußerer Rechtsgrund dagegen — seine Persönlichkeit aufzuopfern. So wie jeder das unbegrenzte äußere — nicht innere moralische — Recht auf sein eignes Leben hat, und der Staat kein Gesetz gegen den Selbstmord machen kann: ebenso hat auch insbesondere das Weib das unbegrenzte äußere Recht auf ihre Ehre. Es steht ihr äußerlich frei, sich zum Tiere herabzuwürdigen, sowie es auch dem Manne äußerlich freistehen muß, unedel und gemein zu denken.

Will das Weib sich aus bloßer Wollust oder für andere Zwecke hingeben, und findet sich ein Mann, der auf Liebe Verzicht tut, so hat der Staat kein Recht, es zu verhindern.

Der Staat kann sonach der Strenge nach — was er dabei denn doch zu bedenken habe, wird sich tiefer unten ergeben — gegen Hurerei und Ehebruch keine Gesetze machen, und keine Strafen darauf setzen. (Dies ist auch wirklich die ursprüngliche Einrichtung in christlichen Staaten. Die Vergehungen dieser Art werden nicht sowohl als Übertretungen eines Zivilgesetzes, sondern vielmehr als Übertretungen eines moralischen Gesetzes, und von der moralischen Zwangsgesellschaft, der Kirche, bestraft. Die Hauptstrafe für sie war immer eine Kirchenbuße. Das Rechtmäßige dieses Verfahrens haben wir hier nicht zu untersuchen, denn wir reden vom Staate, und nicht von der Kirche. — Z. B. die Einkünfte der päpstlichen Kammer von liederlichen Weibspersonen sind eine große Konsequenz in der Inkonsequenz. Die Kirche ist es eigentlich, die ihre Einwilligung zu dieser Lebensart geben muß, außerdem dürfte sie nicht getrieben werden; und das Geld, welches erlegt wird, ist die Buße, die vorausbezahlt wird für die Sünden, die sie noch erst begehen wollen.)

§ 22.

Entweder in einem Verhältnisse, dessen letzter Zweck die Befriedigung des Geschlechtstriebs ist, und das sich auf Eigen-

Digitized by Google

nutz gründet, ist Beständigkeit und Publizität. Dann heißt es das Konkubinat; welches eben durch das Beisammenwohnen Publizität, wenigstens für eine aufmerksame Polizei, erhält.

Der Staat kann, aus dem eben angegebenen Grunde, das Konkubinat nicht verbieten. Nur muß er zuvörderst sich überzeugen, daß dem Weibe keine Gewalt zugefügt werde, sondern daß sie den zwar schändlichen Kontrakt freiwillig geschlossen. Das Weib muß dies deklarieren; nur, da die Sache unwürdig ist, nicht mit Feierlichkeit und Gepränge, und ja nicht vor den moralischen Lehrern, sondern etwa vor gewissen Polizeidienern, die ohnedies verpflichtet sind, sich mit unehrlichen Sachen zu beschäftigen.

Der Staat muß ferner wissen, daß diese Verbindung, ob sie gleich den äußeren Anschein einer Ehe hat, keine sei. Sie hat die juridischen Folgen der Ehe nicht, der Mann wird nicht Garant und rechtlicher Vormund des Weibes. Das Band kann wieder gelöst werden, sobald es einen von beiden einfällt, ohne alle Formalität. Der Staat hat es nicht garantiert. Ebensowenig garantiert er die Bedingungen des Vertrags; und die Weibsperson erhält keine zu Recht beständige Anforderung auf den Mann, aus folgendem Grunde. Nur mit einem Gewerbe, das der Staat bestätigt und anerkennt, erhält man eine zu Recht beständige Anforderung. Nun kann zwar der Staat dasjenige Gewerbe, welches hier getrieben wird, nicht verhindern, weil das außer seinen Rechten liegt, aber er kann es auch nicht bestätigen, weil es unmoralisch ist. Wenn also der Mann sein Wort nicht halten will, so setzt er dadurch zwar allerdings seiner Niederträchtigkeit, und, wie zu hoffen ist, der allgemeinen Verachtung gegen ihn, die Krone auf, aber die Weibsperson kann ihn nicht verklagen, und wird von den Gerichten abgewiesen.

§ 23.

Oder — der zweite Fall — mit der Befriedigung des Geschlechtstriebs außer der Ehe ist das Zusammenleben nicht verknüpft.

Zuvörderst kann der Fall der sein: daß das Weib sich

Digitized by Google

dem Willen des Mannes unterwerfe, ohne daß er ihr etwas bezahle, oder ihr Bezahlung — sie bestehe in was sie wolle, im Gelde, Geldeswert oder auch in einer Gefälligkeit — verspreche; oder, ohne daß auf irgendeine Weise ausdrücklich erklärt werde, ihre Unterwerfung geschehe nicht aus Liebe: so ist anzunehmen, sie sei aus Liebe geschehen. Daß sie nicht aus Gewinnsucht geschehen ist, liegt klar am Tage, daß sie aus Wollust geschehen sei, ist ohne Beweis nie vorauszusetzen, weil es gegen die Natur des Weibes ist. Es müßte ausdrücklich nachgewiesen werden, daß sie dafür bekannt sei, sich jedem hinzugeben. — Aber Unterwerfung aus Liebe begründet die Ehe. Es ist sonach zwischen diesen beiden Personen, die wir annehmen, eine Ehe wirklich vollzogen; auch ohne ausdrückliches Eheversprechen. Wenn dies dabei vorgekommen ist, so versteht es sich ohnedies von selbst.

Es fehlt nur noch an der öffentlichen Anerkennung dieser Ehe: an der Trauung. Diese ist der Staat dem Weibe schlechthin schuldig; denn er ist schuldig, ihre Ehre, als das Recht ihrer Persönlichkeit, zu schützen. Sie selbst hat, der Voraussetzung nach, ihrer Ehre nichts vergeben; also darf auch der Staat derselben nichts vergeben. Der Mann kann mit Zwang zur Trauung angehalten werden. Er wird nicht etwa zur Ehe gezwungen, denn diese hat er schon wirklich geschlossen, sondern nur zur öffentlichen Erklärung seiner Ehe. Ist eine unüberwindliche Abneigung bei ihm, oder gibt es andere Gründe, die die Fortdauer der Ehe erschweren, z. B. völlige Ungleichheit des Standes, so kann er nach der Trauung wieder geschieden werden; und diese Scheidung wird behandelt nach den Gesetzen der Ehescheidung überhaupt, wovon wir eben reden wollen. Die Frau und das Kind trägt seinen Namen, und die Frau ist völlig anzusehen, wie eine abgeschiedene.

(Aus der wahren Ungleichheit des Standes folgt Ungleichheit der Erziehung, völlige Verschiedenheit des ganzen Ideenkreises, Nichtpassen in die Gesellschaften, in welchen der andere Teil allein leben kann; und dadurch wird eine Ehe, eine völlige Vereinigung der Herzen und Seelen in Eins, eine

Digitized by Google

wahre Gleichheit beider, schlechterdings unmöglich gemacht: das Verhältnis wird notwendig ein Konkubinat, das von der einen Seite nur die Befriedigung des Eigennutzes, von der andern nur die des Geschlechtstriebs zum Zwecke hat. So etwas kann der Staat sich nie für eine dauernde Ehe ausgeben lassen, noch es, als eine solche, anerkennen. Es gibt aber von Natur nur zwei verschiedene Stände: einen solchen, der nur seinen Körper für mechanische Arbeit, und einen solchen, der seinen Geist vorzüglich ausbildet. Zwischen diesen beiden Ständen gibt es eine wahre Mesalliance; und außer dieser gibt es keine.)

Oder der Fall ist der: es kann der Geschwächten nachgewiesen werden, daß sie vorher oder hinterher es mit anderen gehalten, oder daß sie sich um einen Preis gegeben habe. Im letzteren Falle muß klar sein, daß sie ausdrücklich auf ihre Persönlichkeit diesen Preis gesetzt, und nur in der Erwartung desselben, oder nachdem sie ihn schon hatte, sich hingegeben. Hat sie bloß bei anderen Gelegenheiten Geschenke von dem Geliebten angenommen, so beweist dies nichts gegen ihre Tugend. — Kann der Weibsperson dieser Beweis geführt werden, so ist sie eine Entehrte, und hat keinen Schutz bei der Obrigkeit: denn diese kann nicht eine Ehre schützen, welche gar nicht vorhanden, sondern von ihrer Besitzerin selbst aufgegeben ist.

Prostituierte Weibspersonen *(quae quaestum corpore exercent)*, die dies zu ihrem einzigen Gewerbe machen, kann der Staat innerhalb seiner Grenzen nicht dulden; er muß sie des Landes verweisen: und dies ohne Abbruch ihrer eben abgeleiteten Freiheit, mit ihrem Leibe vorzunehmen, was sie wollen, aus folgendem sehr einfachen Grunde. — Der Staat muß wissen, wovon jede Person lebt, und muß ihr das Recht geben, ihr Gewerbe zu treiben. Welche dies nicht angeben kann, hat das Bürgerrecht nicht. Wenn nun eine Weibsperson dem Staate jenen Nahrungszweig angäbe, so hätte er das Recht, sie für wahnsinnig zu halten. *Propriam turpitudinem confitenti non creditur*, ist eine richtige Rechtsregel. Es ist sonach so gut, als ob sie kein Gewerbe angegeben hätte, und in

Digitized by Google

dieser Rücksicht ist sie, wenn sie sich nicht eines anderen bedenkt, über die Grenze zu bringen. — In einem gehörig konstituierten Staate kann dieser Fall nicht füglich eintreten. Da ist jeder auf eine vernünftige Art versorgt. Haben sie noch ein anderes Gewerbe daneben, und ist jenes nicht ihr fixierter Stand, so ignoriert der Staat ihren Lebenswandel. Die Frage über Gewalt kann hier nicht stattfinden, da dieser Lebenswandel ja keine Publizität erhält, so wie das Konkubinat durch das regelmäßige Zusammenwohnen. — Der Staat weiß von diesen Unregelmäßigkeiten nichts, und hat nicht etwa den Männern den Genuß dieser entehrenden Lüste garantiert, wie er z. B. seinen Bürgern garantiert hat, ruhig und bequem auf der Straße reisen zu können. Die Aufsicht über die Gesundheit jener Prostituierten ist sonach gar kein Zweig der Polizei; und ich gestehe, daß ich sie eines rechtlichen Staats für unwürdig halte. Wer liederlich sein will, der mag denn doch auch die natürlichen Folgen seiner Liederlichkeit tragen. Ebensowenig garantiert, wie sich von selbst versteht, der Staat die Kontrakte, die über dergleichen Dinge geschlossen werden. Eine Prostituierte kann in dergleichen Angelegenheiten nicht klagen.

§ 24.

Diese Grundsätze auf den Ehebruch angewendet. — Der Staat kann ebensowenig Gesetze gegen ihn geben, noch Strafen festsetzen, als gegen irgendeine außereheliche Befriedigung des Geschlechtstriebs. Wessen Rechte sollten denn durch dieses Vergehen verletzt werden? Etwa die des Mannes, mit dessen Weibe, oder die des Weibes, mit dessen Manne die Ehe gebrochen wird? Ist denn die eheliche Treue Objekt eines Zwangsrechts? So wird sie in diesen Gesetzen allerdings angesehen. Aber sie gründet sich ja in der Tat auf die Verbindung der Herzen. Diese ist eine freie Verbindung, die sich nicht erzwingen läßt; und wenn sie aufhört, so ist das Erzwingen der äußeren Treue, deren Erzwingung allein physisch möglich wäre, rechtlich unmöglich und widerrechtlich.

Digitized by Google

§ 25.

Ist das Verhältnis, das zwischen Eheleuten sein sollte, und welches das Wesen der Ehe ausmacht, unbegrenzte Liebe von des Weibes, unbegrenzte Großmut von des Mannes Seite, vernichtet, so ist dadurch die Ehe zwischen ihnen aufgehoben. Also — Eheleute scheiden sich selbst mit freiem Willen, so wie sie sich mit freiem Willen verbunden haben. — Ist der Grund ihres Verhältnisses aufgehoben, so dauert, wenn sie doch beisammenbleiben, ohnedies die Ehe nicht fort, sondern ihr Beisammenleben läßt sich nur für Konkubinat halten: ihre Verbindung ist nicht mehr selbst Zweck, sondern es gibt einen Zweck außer ihr, meistens den des zeitlichen Vorteils. Nun kann keinem Menschen zugemutet werden, etwas Unedles, dergleichen das Konkubinat ist, zu begehen: also kann auch der Staat solchen, deren Herzen geschieden sind, nicht zumuten, länger beisammenzuleben.

Hieraus würde hervorgehen, daß der Staat bei Trennungen der Ehen gar nichts zu tun hätte, außer dies: daß er verordne, auch die geschehene Trennung ihm, der die Verbindung anerkannt hat, zu deklarieren. Die juridischen Folgen, welche die Ehe hatte, fallen nach der Trennung derselben notwendig weg, und deswegen muß der Staat davon benachrichtigt werden, um seine Maßregeln danach zu nehmen.

§ 26.

Nun aber maßen unsere meisten Staaten sich allerdings ein Rechtserkenntnis in Ehescheidungssachen an. Haben sie daran völlig Unrecht; oder, wenn sie nicht völlig Unrecht haben, worauf gründet sich ihr Recht?

Darauf: es kann der Fall sein, daß die zu trennenden Eheleute den Staat zur Hilfe bei ihrer Trennung auffordern; und dann muß der Staat urteilen, ob er ihnen diese Hilfe zu leisten habe, oder nicht. Das Resultat davon wäre dieses: alles Rechtsurteil des Staats in Ehescheidungssachen ist nichts anderes, als sein Rechtsurteil über die Hilfe, die er selbst dabei zu leisten habe. Wir wollen dies einzeln durchgehen.

Digitized by Google

§ 27.

Entweder beide Teile sind einig, sich voneinander zu trennen, und auch über die Teilung des Vermögens sind sie einig, so daß kein Rechtsstreit stattfinde; so haben sie schlechthin nichts weiter zu tun, als nur dem Staate ihre Trennung zu erklären. Die Sache ist unter ihnen schon abgetan, das Objekt ihrer Übereinstimmung ist ein Objekt ihrer natürlichen Freiheit: und der Staat hat der Strenge nach nicht einmal nach den Gründen ihrer Trennung zu fragen.

Wenn er bei uns danach fragt, so tut es nicht eigentlich der Staat, sondern die Kirche tut es, als moralische Gesellschaft. Daran hat sie nun ganz recht; denn die Ehe ist eine moralische Verbindung, und es kann daher den sich trennenden Ehegatten allerdings daran liegen, vor dem Repräsentanten der moralischen Gesellschaft, der Kirche, in der sie doch hoffentlich bleiben wollen, sich zu rechtfertigen; auch etwa den Rat ihrer Lehrer und Gewissensräte darüber zu vernehmen. Auch wird es ganz schicklich sein, daß die letzteren Vorstellungen versuchen. Nur ist dabei folgendes wohl zu merken: die Geistlichen haben kein Zwangsrecht, weder auf das Geständnis der Bewegungsgründe zur Trennung, noch auf die Befolgung ihres Rats. Wenn beide Eheleute sagen: wir wollen es auf unser Gewissen nehmen, oder: eure Gründe bewegen uns nicht, so muß es dabei bleiben.

Resultat: die Einwilligung beider Teile trennt die Ehe juridisch, ohne weitere Untersuchung.

§ 28.

Wenn ein Teil von beiden in die Trennung nicht willigt, dann ist die Anzeige bei dem Staate nicht eine bloße Deklaration, sondern zugleich eine Aufforderung seines Schutzes, und jetzt tritt ein Rechtserkenntnis des Staats ein.

Was könnte der Teil, der die Trennung verlangt, vom Staate fordern? Klagt der Mann auf die Scheidung wider Willen der Frau, so ist der Sinn seiner Forderung der: der Staat solle die Frau aus seinem Hause vertreiben. Klagt die Frau gegen

Digitized by Google

den Willen des Mannes, so ist, da der Mann nicht vertrieben werden kann, indem ihm als Repräsentanten der Familie das Haus gehört, die Frau aber, da sie gehen will, wohl selbst gehen könnte — es ist, sage ich, der Sinn ihrer Forderung der: daß der Staat den Mann nötige, ihr ein anderes Unterkommen zu verschaffen.

Nach welchen Gesetzen hat nun hierbei der Staat sich zu bestimmen?

§ 29.

Der Fall sei der: daß der Mann auf die bürgerliche Scheidung klage, um Ehebruchs der Frau willen. Es ist nach dem Obigen gegen die Ehre des Mannes, mit einer solchen Frau länger zu leben; und ihr Verhältnis kann fernerhin gar nicht mehr Ehe genannt werden, sondern es wird Konkubinat. Aber der Staat kann keinen Menschen nötigen, etwas gegen seine Ehre und sein sittliches Gefühl zu tun. Es ist sonach in diesem Falle die Schutzpflicht des Staats, den Mann seiner Frau zu entledigen. Aus welchen Gründen könnte denn die Frau begehren, länger bei dem Manne zu leben? Liebe ist bei ihr nicht zu präsumieren, also um anderer Zwecke willen. Aber der Mann kann sich nicht zum Werkzeuge ihrer Zwecke machen lassen. Daß ohne Klage des Mannes der Staat kein Recht habe, auf Ehebruch zu inquirieren, und etwa den Mann gegen seinen Willen zu scheiden, geht schon aus dem Obigen hervor, da der Ehebruch gar nicht ein Gegenstand der bürgerlichen Gesetzgebung ist.

Selbst die Kirche hat keine Ehre davon, dem Manne der Ehebrecherin zuzureden, und ihn zur Verzeihung zu ermahnen. Denn dieselbe kann nichts Unehrbares und Unmoralisches, wie die Fortsetzung des Beisammenlebens in diesem Falle offenbar sein würde, anraten.

Der Fall sei der: daß der Mann auf die Trennung klage, wegen Mangel an Liebe der Frau überhaupt. Entweder gesteht diese den Mangel der Liebe zu. — Dann hat der Staat den Mann der Frau zu entledigen; denn nur Liebe ist der Grund einer rechtmäßigen Ehe, und wo diese nicht ist, ist

Digitized by Google

die Verbindung bloßes Konkubinat. Aus welchem Grunde könnte doch die Frau verlangen, länger mit einem Manne zu leben, den sie ihrem eignen Geständnisse nach nicht liebt? Es könnten keine anderen als äußere Zwecke sein, zu deren Werkzeuge der Mann sich nicht kann machen lassen. — Oder die Frau gesteht ihren Mangel an Liebe nicht zu. — Dann kann der Staat nicht unmittelbar verfahren, sondern hat diese Ehe unter strenge Aufsicht zu nehmen; bis entweder die Eheleute sich vertragen, oder bis ein triftiger Grund der Trennung klar und erweislich wird. — Das Recht der Aufsicht, welches er außerdem auf keine Ehe hat, erhält er dadurch, daß er zum Richter gemacht worden ist über einen Umstand, der nicht klar ist, noch ihm klar werden kann, ohne diese Aufsicht. (Etwas vorher nur seinem mittelbaren Schutze Unterworfenes ist ihm durch die Klage unmittelbar unterworfen worden.)

Die Versagung dessen, was man auf eine sehr unedle Weise eheliche Pflicht genannt hat, von seiten der Frau, beweist den Mangel der Liebe, und ist insofern ein Rechtsgrund der Trennung. Die Liebe geht aus von dieser Unterwerfung der Frau, und diese Unterwerfung bleibt die fortdauernde Äußerung der Liebe. Inwiefern sie, habe ich gesagt, diesen Mangel der Liebe beweist: denn wenn Krankheit oder ein anderer physischer Verhinderungsgrund nachgewiesen werden kann, dann beweist sie den Mangel der Liebe nicht. In diesem Falle wäre die Klage des Mannes über alle Begriffe unedel. — Wenn er aber doch so unedel dächte? So kann der Staat zwar zum Diener seiner gemeinen Denkart sich nicht machen; aber ein solcher Mann ist einer braven Frau unwürdig, und es ist zu hoffen, daß dieselbe, besonders durch Vorstellungen der Geistlichen, zu vermögen sein wird, gegen einen Ersatz, in die Trennung zu willigen, wodurch denn die Einwilligung beider Teile erhalten, und beim Staate lediglich eine Deklaration nötig sein würde; so daß, was er dabei zu tun hätte, weiter nicht in Frage käme.

Wenn die Frau in eine Kriminaluntersuchung verfällt, wo der Staat sich an ihren Leib und Leben hält, ist sie durch die

Digitized by Google

Sache selbst vom Manne geschieden: der Staat selbst nimmt sie ihm weg. Der Mann ist sonst ihr gerichtlicher Vormund. In einer Kriminal-, also ausschließend persönlichen Sache, kann er das nicht sein. Sie erhält ihre Selbständigkeit, und ist dadurch geschieden. Wird sie unschuldig befunden, so tritt sie wieder zurück unter die Botmäßigkeit des Mannes. — Will nach ausgestandener Strafe der Mann sie wieder nehmen, so darf er das tun; aber nötigen kann ihn dazu niemand, denn er ist durch sie entehrt worden.

§ 30.

Der Fall sei der: daß die Frau auf die juridische Trennung klage, um Ehebruchs des Mannes willen. — Es ist nach obigem allerdings möglich, und bringt der Frau keine Unehre, sondern vielmehr Ehre, dem Manne zu verzeihen. Es ist sonach ratsam, ihr Vorstellungen zu tun, auch wohl auf einige Zeit sie zur Geduld zu verweisen. — (Die Scheidung von Tisch und Bette.) Besteht sie aber auf ihrem Begehren, so muß sie geschieden werden; denn nur sie selbst kennt ihr Herz, und kann darüber entscheiden: ob durch die Untreue ihres Mannes die Liebe zu ihm ganz ausgetilgt sei. Nachdem aber die Liebe ausgetilgt ist, die Frau doch zu nötigen, ihrem Manne sich zu unterwerfen, wäre wider die erste Pflicht des Staats gegen das weibliche Geschlecht.

Überhaupt ist der Staat stets verbunden, auf Anhalten der Frau, ihre Klage sei welche sie wolle, nach vorläufigen Vorstellungen, wenn sie dennoch auf ihrer Forderung besteht, sie zu scheiden. Das andere Geschlecht muß hierüber begünstigt werden. Der Grund davon ist dieser: durch die Klage auf die Scheidung mag sie vielleicht nichts gegen ihren Mann beweisen; was sie selbst aber betrifft, beweist sie den Mangel ihrer Liebe; und ohne Liebe soll sie nicht genötigt werden, sich zu unterwerfen. — Eben darum aber, weil sie ihr eignes Herz zuweilen nicht recht kennt, und wohl mehr liebt, als sie glaubt, sind hier die Vorstellungen und der Versuch der Scheidung für eine gewisse Zeit anzuwenden.

Die Klage über versagte eheliche Pflicht von seiten des

Digitized by Google

Weibes ist eine ihr Geschlecht entehrende Klage, eine Sünde gegen die Natur; und man kann es nicht wohl anders, als Barbarei nennen, daß der Staat — sogar die Kirche im Namen desselben — eine solche Klage annimmt. Auch bestätigt es die Erfahrung, daß die Weiber sich ihrer selbst schämen, und sie meist nur als Vorwand gebrauchen. Erlaube ihnen doch der Staat geradezu, ihre Abneigung zu gestehen.

Eine Kriminaluntersuchung, in die der Mann verfällt, scheidet nicht notwendig. Das Verhältnis ist hier ein ganz anderes. Der Mann muß ja immer in seinem und der Frau Namen vor Gericht stehen. — Doch ist eine solche Untersuchung ein sehr gültiger Grund für die Frau, auf Scheidung zu klagen; denn sie kann einen Verbrecher nicht achten. Will sie aber bei ihm bleiben, selbst sein Schicksal mit tragen und es erleichtern, soviel es ihr die Gesetze zulassen, so steht ihr das ganz frei.

Bösliche Verlassung — d. i. Verlassung, ohne daß der Ehegatte von derselben und ihren Gründen weiß, als Grund der Klage auf die Scheidung, scheidet ohne weiteres; denn der Teil, der den anderen verlassen hat, ist anzusehen, als habe er sich selbst geschieden: der verlassene aber klagt auf die Scheidung. Sonach ist hier die Einwilligung beider Teile.

§ 31.

Wie ist es bei der Scheidung in Absicht des Vermögens zu halten?

Da meine Grundsätze darüber von den gewöhnlichen abgehen, so bitte ich, die Gründe der Entscheidung wohl zu überlegen.

Die Frau unterwirft mit ihrer Persönlichkeit zugleich ihr ganzes Vermögen dem Manne; und er kann ihre Liebe mit nichts anderem vergelten, als daß er, sowie seine Person und Freiheit, also auch sein ganzes Vermögen, ihr gleichfalls unterwerfe; doch mit dem Unterschiede, daß er die äußere Herrschaft über das Ganze behalte. — Aus der Vereinigung der Herzen erfolgt notwendig Vereinigung der Güter, unter der

Digitized by Google

Oberherrschaft des Mannes. Aus zwei Vermögen wird nur Ein Vermögen.

Jetzt wird diese Verbindung getrennt; aber wenn der Grund wegfällt, fällt das Begründete weg. Jeder Teil müßte der ersten Ansicht nach in den vorigen Zustand wieder eingesetzt werden; zurückbekommen, was er zur gemeinschaftlichen Masse gab.

Aber, — eine Betrachtung, die dieses Resultat sehr ändert, — beide haben eine Zeitlang dieses Vermögen, — der Präsumtion nach durch Einen Willen, und überhaupt, als Ein Subjekt, verwaltet, genossen, vermehrt, vermindert. Der Effekt dieser gemeinschaftlichen Verwaltung läßt sich nicht aufheben; er ist notwendig beiden gemein, und bleibt beiden gemein. Nachgerechnet kann nicht werden, so daß der eine Teil zum anderen sage: du hast dieser oder jener Pflege bedurft, der ich nicht bedurfte; ich habe dieses oder jenes erworben, das du nicht erworben hast; denn wenn beide nur in einer wahren Ehe lebten, so war das Bedürfnis jedes Teils zugleich Bedürfnis des anderen, und der Gewinn des einen Teils zugleich Gewinn des anderen; beide waren der rechtlichen Präsumtion nach nur Eine Person. So wenig jemand mit sich selbst Abrechnung hält, und handelt und prozessiert, so wenig können es Ehegatten. Jetzt freilich wird dieses Verhältnis aufgehoben, und es ist von diesem Augenblicke an anders; bis dahin aber war es so, und der Effekt dieses Verhältnisses läßt sich nicht vernichten.

Nun aber ist die äußere Bedingung dieses Effekts das zugebrachte Vermögen; nicht etwa bloß an barem Gelde, sondern auch an Rechten und Privilegien. (Über die inneren Bedingungen, den Fleiß, die Sorgfalt eines jeden Teils soll eben nicht nachgerechnet werden.) Nach diesem Verhältnisse des zugebrachten müßte das zur Zeit der Scheidung vorhandene ganze Vermögen, als Effekt, geteilt werden. Was jeder Teil zugebracht hat, muß gerichtlich nachgewiesen werden können, zufolge einer oben beigebrachten Bemerkung. Habe z. B. die Frau Ein Drittel, der Mann zwei Drittel, des ganzen Vermögens, womit der Ehestand angefangen wurde, eingebracht. Der Bestand des ganzen Vermögens bei der Scheidung wird

Digitized by Google

untersucht, und nach demselben Verhältnis geteilt, so, daß die abgeschiedene Frau ein Drittel herausbekomme, der Mann zwei Drittel behalte. Die Frau bekommt nicht etwa ihr Eingebrachtes zurück; sie überträgt von demselben ihren Teil des Verlustes, wenn sich das Ganze verringert; sie erhält ihren Teil des Gewinns, wenn sich das Ganze vermehrt hat. Es ist ganz so, wie bei einer Mascopei. — Andere Dispositionen der Gesetzgebung hierüber mögen wohl ihre politischen Gründe haben, aber sie sind nicht gerecht.

Wie es bei einer Scheidung in Absicht der Teilung der Kinder unter die geschiedenen Ehegatten zu halten sei, dies wird sich erst tiefer unten bei Untersuchung des Verhältnisses zwischen Eltern und Kindern einsehen lassen.

Dritter Abschnitt.

Folgerungen auf das gegenseitige Rechtsverhältnis beider Geschlechter überhaupt im Staate.

§ 32.

Hat das Weib die gleichen Rechte im Staate, welche der Mann hat? — Diese Frage könnte schon als Frage lächerlich scheinen. Ist der einzige Grund aller Rechtsfähigkeit Vernunft und Freiheit: wie könnte zwischen zwei Geschlechtern, die beide dieselbe Vernunft und dieselbe Freiheit besitzen, ein Unterschied der Rechte stattfinden?

Nun aber scheint es doch allgemein, seitdem Menschen gewesen sind, anders gehalten, und das weibliche Geschlecht in der Ausübung seiner Rechte dem männlichen nachgesetzt worden zu sein. Eine solche allgemeine Übereinstimmung muß einen tiefliegenden Grund haben; und ist die Aufsuchung desselben je ein dringendes Bedürfnis gewesen, so ist sie es in unseren Tagen.

Vorausgesetzt, daß das andere Geschlecht in Absicht seiner

Digitized by Google

Rechte wirklich gegen das erste zurückgesetzt sei, so würde es keineswegs hinreichen, als den Grund dieser Zurücksetzung die geringeren Geistes- und körperlichen Kräfte des Weibes anzuführen. Besonders auf das erstere würden die Weiber und ihre Schutzredner antworten: zuvörderst bildet man uns nicht gehörig aus, und das männliche Geschlecht entfernt uns geflissentlich von den Quellen der Bildung; dann ist euer Vorgeben nicht einmal streng richtig, denn gegen die meisten Männer, die der Ruhm ihres Geschlechts sind, wollten wir euch gar wohl Weiber gegenüberstellen, die nach einer gerechten Schätzung ihnen nichts nachgeben würden; endlich könnte aus dieser Ungleichheit, wenn sie auch gegründet wäre, nimmermehr eine so entschiedene Ungleichheit der Rechte folgen, da man ja wohl auch unter den Männern eine sehr große Verschiedenheit der geistigen und körperlichen Kräfte wahrnimmt, ohne daß man daraus eine so drückende Folgerung auf das gegenseitige Rechtsverhältnis derselben gestatten will.

Es wäre demnach vor allen Dingen nur das zu untersuchen: ob denn auch wirklich die Weiber so zurückgesetzt sind, als es einige unter ihnen, und noch mehr, einige unberufene Schutzredner derselben vorgeben. Es wird in unserer Darstellung ein Punkt nach dem anderen sich ergeben.

§ 33.

Ob an sich dem weiblichen Geschlechte nicht alle Menschen- und Bürgerrechte so gut zukommen, als dem männlichen, darüber könnte nur der die Frage erheben, welcher zweifelte, ob die Weiber auch völlige Menschen seien. Wir sind darüber nicht im Zweifel, wie aus den oben aufgestellten Sätzen hervorgeht. Aber darüber: ob und inwiefern das weibliche Geschlecht alle seine Rechte ausüben auch *nur wollen könne*, könnte allerdings die Frage entstehen. Wir gehen, um diese Frage zu beantworten, die möglichen Zustände des Weibes einzeln durch.

§ 34.

Der *Regel* nach, — von den Ausnahmen tiefer unten —

Digitized by Google

ist das Weib entweder noch Jungfrau, und dann steht sie unter der väterlichen Gewalt, wie der unverheiratete Jüngling ebenfalls. Hierin sind beide Geschlechter ganz gleich. Beide befreit ihre Verheiratung, in Absicht welcher beide gleich frei sind; oder, wenn Eins den Vorzug hat, so sollte die Tochter ihn haben. — Sie darf schlechthin auch nicht einmal durch Vorstellungen und Zureden zur Heirat genötigt werden: welches bei dem Sohne noch eher tunlich ist, aus den oben angezeigten Gründen. —

Oder das Weib ist verheiratet, und dann hängt ihre eigne Würde daran, daß sie ihrem Manne ganz unterworfen sei und scheine. — Man bemerke wohl — es geht zwar dies aus meiner ganzen Theorie hervor, und ist mehrmals ausdrücklich angemerkt, aber es ist vielleicht nicht überflüssig, es wiederholt einzuschärfen, — das Weib ist nicht unterworfen, so daß der Mann ein Zwangsrecht auf sie hätte: sie ist unterworfen durch ihren eignen fortdauernden notwendigen und ihre Moralität bedingenden Wunsch, unterworfen zu sein. Sie dürfte wohl ihre Freiheit zurücknehmen, wenn sie wollte; aber gerade hier liegt es; sie kann es vernünftigerweise nicht wollen. Sie muß, da ihre Verbindung nun einmal allgemein bekannt ist, allen, denen sie bekannt ist, erscheinen wollen, als gänzlich unterworfen dem Manne, als in ihm gänzlich verloren.

Also, zufolge ihres eignen notwendigen Willens ist der Mann der Verwalter aller ihrer Rechte; sie will, daß dieselben behauptet, und ausgeübt werden, nur inwiefern er es will. Er ist ihr natürlicher Repräsentant im Staate und in der ganzen Gesellschaft. Dies ist ihr Verhältnis zur Gesellschaft, ihr öffentliches Verhältnis. Ihre Rechte unmittelbar durch sich selbst auszuüben, kann ihr gar nicht einfallen.

Was das häusliche und innere Verhältnis anbelangt, gibt notwendig die Zärtlichkeit des Mannes ihr alles und mehr zurück, als sie verloren hat. Der Mann wird ihre Rechte nicht aufgeben, denn sie sind seine eignen Rechte; er würde dadurch sich selbst schaden, und sich und sein Weib vor der Gesellschaft entehren. — Das Weib hat auch Rechte

Digitized by Google

über öffentliche Angelegenheiten, denn sie ist Bürgerin. Ich halte es für die Schuldigkeit des Mannes, daß er in Staaten, wo der Bürger eine Stimme über öffentliche Angelegenheiten hat, diese Stimme nicht gebe, ohne mit seiner Gattin sich darüber unterredet, und durch das Gespräch mit ihr seine Meinung modifiziert zu haben. Er wird sonach nur das Resultat ihres gemeinsamen Willens vor das Volk bringen. (Überhaupt muß ein Familienvater, der zugleich die Rechte seiner Gattin und seiner Kinder besorgt, größeren Einfluß, und eine entscheidendere Stimme im gemeinen Wesen haben, als derjenige, der bloß die Rechte seines Individuums vertritt. Wie dies einzurichten sei, ist eine Untersuchung für die Politik.)

Die Weiber üben sonach ihr Stimmrecht über öffentliche Angelegenheiten wirklich aus; nur nicht unmittelbar durch sich selbst, weil sie dies nicht wollen können, ohne ihrer weiblichen Würde zu vergeben; sondern durch den billigen und in der Natur der ehelichen Verbindung gegründeten Einfluß, den sie auf ihre Männer haben.

(Dies beweist auch die Geschichte aller großen Staatsveränderungen. Entweder gingen sie von Weibern aus, oder sie wurden durch dieselben gelenkt, und beträchtlich modifiziert.)

Anmerkung. Wenn denn nun dies ohne Einwendung zugestanden werden muß, was verlangen denn eigentlich die Weiber und ihre Schutzredner? Was ist es doch, das ihnen entrissen sein soll, und das sie jetzt zurückfordern? Die Sache selbst? Sie sind in dem vollkommensten Besitz derselben. Nur der äußere Schein kann es sein, nach welchem sie lüstern sind. Sie wollen nicht nur wirken, sondern man soll es auch wissen, daß sie gewirkt haben. Sie wollen nicht bloß, daß geschehe, was sie wünschen, sondern es soll auch bekannt sein, daß sie, gerade sie, es ausgeführt haben. Sie suchen Zelebrität bei ihrem Leben, und nach ihrem Tode in der Geschichte.

Ist nur dies ihr Zweck, kann nur dies ihr Zweck sein, so sind sie mit ihrer Klage ohne Bedenken abzuweisen; denn sie können dieselbe gar nicht erheben, ohne auf ihren ganzen

Digitized by Google

weiblichen Wert Verzicht getan zu haben. Die wenigsten unter denen, die sie erheben, erheben sie auch im Ernste. Nur einige verirrte Köpfe unter den Männern, welche größtenteils selbst kein einzelnes Weib gewürdigt haben, es zur Gefährtin ihres Lebens zu machen, und zum Ersatz dafür das ganze Geschlecht in Bausch und Bogen in der Geschichte verewigt sehen möchten, haben sie beredet, dergleichen wunderbare Worte vorzubringen, bei denen sie nichts denken können, ohne sich zu verunehren. Selbst der Mann, der den Ruhm zum Haupt- oder auch nur zum Nebenzwecke seines Handelns macht, verliert das Verdienst seiner Handlung, und, über kurz oder lang, aber unausbleiblich, auch den Ruhm derselben. Die Weiber sollten es ihrer Lage danken, daß ein solcher Verdacht gegen sie gar nicht entstehen kann. — Aber, was mehr bedeutet, sie opfern dadurch die liebenswürdige Schamhaftigkeit ihres Geschlechts auf, welcher nichts widerlicher sein kann, als zur Schau ausgestellt zu werden. Ruhmsucht und Eitelkeit ist für den Mann verächtlich, aber dem Weibe ist sie verderblich: sie rottet jene Schamhaftigkeit und jene hingebende Liebe für ihren Gatten aus, auf denen ihre ganze Würde beruht. Nur auf ihren Mann und ihre Kinder kann eine vernünftige und tugendhafte Frau stolz sein; nicht auf sich selbst, denn sie vergißt sich in jenen. — Dazu kommt, daß diejenigen Weiber, welche den Männern im Ernste ihre Zelebrität beneiden, über das wahre Objekt ihres Wunsches sich in einer sehr leicht aufzudeckenden Täuschung befinden. Das Weib will notwendig die Liebe irgendeines Mannes, und um diese zu erregen, will sie die Aufmerksamkeit des männlichen Geschlechts auf sich ziehen. Dies ist Natureinrichtung; und bei dem unverheirateten Weibe ganz untadelhaft. Nun rechnen jene Weiber die Reize ihres eignen Geschlechts, denen sie etwa nicht genug trauen, noch durch dasjenige, welches Männer auf Männer aufmerksam macht, zu bewaffnen, und suchen im Ruhme bloß ein neues Mittel, Männerherzen zu bestricken. Sind es verheiratete Frauen, so ist der Zweck ebenso verächtlich, als das Mittel verkehrt ist.

Digitized by Google

§ 35.

Könnte oder wollte der Mann nicht in der Volksversammlung erscheinen, so verhindert nichts, daß seine Gattin an seiner Stelle erscheine, und die gemeinschaftliche Stimme, doch immer als Stimme ihres Mannes vortrage. — (Als ihre eigne könnte sie dieselbe nicht vortragen, ohne sich dadurch von ihrem Manne abzutrennen.) Denn wenn der Grund wegfällt, fällt das Begründete weg. Nun konnte die Frau darum nicht stimmen, weil der Mann die gemeinschaftliche Stimme gab. Gibt er sie nicht, so kann sie dieselbe in eigner Person geben.

Dies gibt uns zugleich die Prinzipien der Beurteilung für die Witwe, die Abgeschiedene und die, welche sich überhaupt nicht verheiratet hat, ohne doch unter der väterlichen Gewalt zu sein.

Diese alle sind keinem Manne unterworfen: es ist sonach gar kein Grund, warum sie nicht alle bürgerlichen Rechte, gerade wie die Männer, durch sich selbst ausüben sollten. — Sie haben das Recht, ihre Stimme zu geben, in der Republik; das Recht, selbst vor Gericht zu treten und ihre Sache zu führen. Wollen sie sich aus natürlicher Schamhaftigkeit und Schüchternheit einen Vormund wählen, so muß ihnen das erlaubt sein; und wie sie mit diesem sich verabreden, steht bei ihnen. Wollen sie sich keinen Vormund wählen, so ist gar kein Rechtsgrund vorhanden, sie dazu zu zwingen.

§ 36.

Jedermann im Staate soll ein Eigentum besitzen, und es selbst nach seinem Willen verwalten, also auch das ledige Weib. — Dieses Eigentum braucht nicht gerade in absolutem Eigentume, in Geld oder Geldeswert zu bestehen; es kann auch in bürgerlichen Rechten und Privilegien bestehen. Es ist kein Grund, warum das Weib dieselben nicht haben sollte. — Das Weib kann Äcker besitzen, und den Ackerbau treiben. (Der Mangel an körperlichen Kräften ist kein Einwurf dagegen. Die Erfahrung bestätigt, daß Weiber allerdings auch

Digitized by Google

pflügen können, und säen u. dgl. Bei den alten Germanen trieben sie den Ackerbau ganz allein. Und was das Weib nicht selbst tun kann, kann sie ja tun lassen, durch ihre Dienstboten, wie es denn auch wirklich geschieht.) Sie kann andere Produkte sammeln. Sie könnte auch eine Kunst oder ein Handwerk treiben; wenn dasselbe nur ihren Kräften angemessen ist. Sie kann Kaufmannschaft treiben, wenn sie es versteht. — (Alles dies geschieht nun in unseren Staaten wirklich; besonders durch die Witwen, die die Hantierung ihrer verstorbenen Männer fortsetzen. Es ist kein Grund, warum es nicht auch durch unverheiratet gebliebene Frauenspersonen geschehen könnte.)

§ 37.

Öffentliche Staatsämter allein können die Weiber nicht verwalten, aus folgenden einfachen Gründen: — Der öffentliche Beamte ist dem Staate ganz und durchgängig verantwortlich, nach dem oben geführten Beweise; entweder, wenn er selbst die höchste Obrigkeit ist, dem Volke, oder, wenn er durch die letztere ernannt, und ein Teil ihrer Gewalt ihm übertragen ist, der Obrigkeit. Er muß sonach ganz frei sein, und immer von seinem eignen Entschlusse abhängen; außerdem wäre eine solche Verantwortlichkeit widersprechend und ungerecht. — Nun aber ist das Weib frei und von sich selbst abhängig, nur so lange sie unverheiratet ist. Das Versprechen, sich nie zu verheiraten, wäre sonach die ausschließende Bedingung, unter welcher der Staat einem Weibe ein Amt übertragen könnte. Ein solches Versprechen aber kann keine Frau vernünftigerweise geben, noch kann der Staat vernünftigerweise es von ihr annehmen. Denn sie ist bestimmt zu lieben, und die Liebe kommt ihr von selbst, und hängt nicht von ihrem freien Willen ab. Liebt sie aber, so wird es ihre Pflicht zu heiraten; und der Staat darf ihr an der Ausübung derselben nicht hinderlich sein. Heiratet aber eine Staatsbeamtin, so wären nur zwei Fälle möglich. Entweder, sie unterwürfe sich ihrem Manne in Absicht ihrer Amtsgeschäfte nicht, sondern bliebe darüber gänzlich frei: so wäre dies gegen ihre weib-

Digitized by Google

liche Würde. Sie könnte dann nicht sagen, daß sie sich dem Manne gänzlich hingegeben habe. Überdies, wo gehen denn die bestimmten Grenzen zwischen dem, was zum Amte gehört, und dem, was nicht dazu gehört? Was könnte es denn doch geben, das nicht gewissermaßen darauf Einfluß hätte? — Oder sie unterwürfe sich, wie Natur und Moralität es von ihr fordert, dem Manne auch in Absicht ihrer Amtsgeschäfte. Dann würde Er der Beamte, und Er allein verantwortlich. Das Amt würde an ihn verheiratet, sowie das übrige Vermögen der Frau und ihre Rechte an ihn verheiratet werden. Dies aber kann der Staat — wenn seine Ämter nur wirkliche Ämter, Geschäfte, und nicht bloß Pfründen zum Genusse sind — sich nicht gefallen lassen. Er muß die Geschicklichkeit und den Charakter der Person kennen und prüfen, der er ein Amt überträgt, und kann sich nicht einen, nur durch die Liebe Gewählten, aufdringen lassen.

§ 38.

Dieses, daß die Weiber nicht für öffentliche Ämter bestimmt sind, hat eine andere Folge, welche die Schutzredner der Weiber als eine neue Beschwerde gegen unsere politischen Einrichtungen anführen. Sie werden nämlich sehr natürlich nicht zur Verwaltung dessen erzogen, was sie nie verwalten sollen, sie werden nicht auf Schulen und Universitäten geschickt; und da behaupten sie denn: daß man ihren Geist vernachlässige, sie hinterlistiger- und neidischerweise in der Unwissenheit erhalte, und von den Quellen der Aufklärung entferne. — Wir wollen diesen Vorwurf von Grund aus beleuchten.

Der Gelehrte von Profession studiert nicht lediglich für sich; als Gelehrter, der Form nach, studiert er gar nicht für sich, sondern für andere. Entweder, er wird ein Kirchendiener, oder Staatsbeamter, oder Arzt; so ist es ihm darum zu tun, das Erlernte unmittelbar auszuüben; deswegen lernt er die Form, wie es auszuüben ist, mit hinzu, und lernt es gleich auf die Weise, daß dieselbe dabei sei. Oder, er wird ein Lehrer künftiger Gelehrten auf Schulen oder Universitäten; so ist sein Zweck, das Erlernte einst wieder mitzuteilen, und durch eigne

Digitized by Google

Erfindungen zu vermehren, damit die Kultur nicht stillestehe. Er muß sonach wissen, wie es gefunden, wie es aus der menschlichen Seele entwickelt wird. Dieses gerade ist es, was die Weiber nicht brauchen können, denn sie sollen weder das erstere, noch das letztere werden. — Zum eignen Gebrauch für den Menschen gehören von der Geisteskultur nur die Resultate, und diese erhalten die Weiber in der Gesellschaft: in jedem Stande das Resultat der ganzen Kultur dieses Standes. Das sonach, warum sie uns beneiden, ist das äußere Unwesentliche, das Formelle, die Schale: ihre Lage und unser Umgang erspart ihnen die Mühe, sich erst durch jene durchzuarbeiten, und gibt ihnen unmittelbar das Wesen. Mit der Form könnten sie ohnedies nichts machen: als Mittel sie anzusehen, sind sie nicht gewöhnt, und können sie sich nicht gewöhnen, weil man das nur durch den Gebrauch lernt: sie betrachten sie sonach als Zweck an sich, als etwas an sich Herrliches und Vortreffliches; woher es denn auch kommt, daß eigentlich gelehrte Weiber — ich rede nicht von denen, die bloß nach dem gesunden Menschenverstande räsonnieren, denn diese sind höchst achtungswürdig — meistens Pedantinnen werden.

Um auf keine Art mißverstanden zu werden, will ich dies weiter auseinandersetzen. — Es läßt sich nicht behaupten, daß das Weib an Geistestalenten unter dem Manne stehe; aber das läßt sich behaupten, daß der Geist beider von Natur einen ganz verschiedenen Charakter habe. Der Mann bringt alles, was in ihm und für ihn ist, auf deutliche Begriffe, und findet es nur durch Räsonnement; wenn er nämlich wirklich überzeugt sein soll, und sein Wissen nicht lediglich ein historisches Wissen ist. Das Weib hat ein natürliches Unterscheidungsgefühl für das Wahre, Schickliche, Gute; nicht etwa daß ihr dasselbe durch das bloße Gefühl gegeben werde, welches unmöglich ist; sondern daß, wenn sie es von außen bekommt, sie durch das bloße Gefühl, ohne deutliche Einsicht in die Gründe ihres Urteils, leicht beurteilen könne: ob es wahr und gut sei, oder nicht. Man kann sagen, der Mann muß sich erst vernünftig machen; aber das Weib ist schon von Natur

Digitized by Google

vernünftig. Aus dem oben angegebenen Grundzuge, der das Weib vom Manne unterscheidet, läßt sich dieses leicht ableiten. Ihr Grundtrieb verschmilzt gleich ursprünglich mit der Vernunft, weil er ohne diese Verbindung die Vernunft aufhöbe: er wird ein vernünftiger Trieb; darum ist ihr ganzes Gefühlssystem vernünftig, und gleichsam auf die Vernunft berechnet. Dahingegen muß der Mann alle seine Triebe erst durch Mühe und Tätigkeit der Vernunft unterordnen.

Das Weib ist sonach schon durch ihre Weiblichkeit vorzüglich praktisch, keineswegs aber spekulativ. In das Innere über die Grenze ihres Gefühls hinaus eindringen, kann sie nicht, und soll sie nicht. (Dadurch wird ein sehr bekanntes Phänomen erklärt. Wir haben nämlich Weiber gehabt, die in Sachen des Gedächtnisses, z. B. in Sprachen, selbst in der Mathematik, inwiefern sie erlernt werden kann, als Vielwisserinnen sich auszeichneten; solche, die in Sachen der Erfindung, in der sanfteren Dichtkunst, im Romane, selbst in der Geschichtschreibung berühmt wurden. Aber Philosophinnen, oder Erfinderinnen neuer Theorien in der Mathematik haben wir nicht gehabt.)

Noch ein paar Worte über die Begierde der Weiber, Schriftstellerei zu treiben, die sich unter ihnen immer weiter verbreitet.

Es lassen sich nur zwei Zwecke der Schriftstellerei denken: entweder der, neue Entdeckungen in den Wissenschaften der Prüfung der Gelehrten vorzulegen; oder der, das schon Bekannte und Ausgemachte durch populäre Darstellung weiter zu verbreiten. — Entdeckungen können die Weiber nicht machen, aus den oben angeführten Gründen. Populäre Schriften für Weiber, Schriften über die weibliche Erziehung, Sittenlehren für das weibliche Geschlecht, als solches, können die Weiber am zweckmäßigsten schreiben; teils, weil sie ihr Geschlecht besser kennen, als es je ein Mann kennen wird, indem sie selbst zu diesem Geschlechte gehören; es versteht sich, wenn sie zugleich Kraft genug haben, sich zum Teil über dasselbe zu erheben; teils weil sie bei demselben, der Regel nach, am leichtesten Eingang finden. Selbst der gebildete Mann kann

Digitized by Google

aus dergleichen Schriften seine Kenntnis des weiblichen Charakters gar sehr vermehren. Es versteht sich, daß die Verfasserin dann auch als Weib schreiben, und in ihrer Schrift, als Weib, nicht als ein übel verkleideter Mann erscheinen wollen müßte. — Ich habe, wie man sieht, vorausgesetzt, daß das Weib lediglich um zu nützen, und einem entdeckten Bedürfnisse ihres Geschlechts abzuhelfen, für ihr Geschlecht, keineswegs aber aus Ruhmsucht und Eitelkeit für das unsere schreibe. Außer, daß in dem letzteren Falle ihre Produkte wenig literarischen Wert haben werden, würde auch dem moralischen Werte der Verfasserin dadurch großer Abbruch geschehen. Ihre Schriftstellerei wird dann weiter nichts für sie sein, als ein Werkzeug der Koketterie mehr. Ist sie verehelicht, so erhält sie durch ihren schriftstellerischen Ruhm eine von ihrem Gatten unabhängige Selbständigkeit, die das eheliche Verhältnis notwendig entkräftet und zu lösen droht. Oder wird sie getadelt, so empfindet sie den Tadel als eine ihrem Geschlechte zugefügte Beleidigung, und ihre und ihres unschuldigen Gatten Tage werden verbittert.

Vierter Abschnitt.

Über das gegenseitige Rechtsverhältnis zwischen Eltern und Kindern.

§ 39.

Das ursprüngliche Verhältnis zwischen Eltern und Kindern wird nicht lediglich durch den bloßen Rechtsbegriff, sondern durch Natur und Sittlichkeit bestimmt, gerade wie das zwischen Ehegatten. Demnach müssen wir bei der gegenwärtigen Untersuchung, gerade wie bei der vorigen, von Prinzipien ausgehen, die da höher liegen als der Rechtsbegriff, um diesem erst ein

Digitized by Google

Objekt der Anwendung zu verschaffen. Denn es kann wohl sein, daß es in diesem durch Natur und Sittlichkeit begründeten Verhältnisse weitere Bestimmungen gibt, die durch den Rechtsbegriff zu ordnen sind.

Die das ganze Verhältnis als ein lediglich juridisches ansehen wollen, sind durch ihre Voraussetzung zu abenteuerlichen Behauptungen genötigt worden, z. B. daß die Kinder, zufolge des Aktes der Erzeugung, als einer Fabrikation *(per formationem)*, das Eigentum des Vaters wären u. dgl.

§ 40.

Die Frucht erzeugt sich im Leibe der Mutter, als ein zu ihr gehörender Teil. Die eigne Gesundheit und Erhaltung der Mutter in der Schwangerschaft ist an die Erhaltung der Frucht gebunden; und zwar, worauf alles ankommt, nicht wie bei dem vernunftlosen Tiere, daß es nur so sei, sondern daß die Mutter um diese notwendige Verknüpfung der Erhaltung der Frucht und ihrer eignen Erhaltung wisse. Es ist nicht bloß mechanisch notwendig, daß sie die Frucht aus sich erzeuge, und sie in ihrem Leibe bilde, sondern es wird auch ihrem Bewußtsein die bedachte und überlegte Sorge für die Erhaltung derselben aufgedrungen.

Das Kind wird, nach einem ganz sicher allgemeinen Naturgesetze, nicht ohne Schmerzen geboren. Der Augenblick, da es erscheint, ist der Augenblick, da die Mutter eines Schmerzes entledigt wird, und daher notwendig ein fröhlicher Augenblick für sie. Sie wird durch Freude an die Existenz desselben gekettet.

Auch nachdem das Kind geboren ist, ist das organische Band zwischen ihm und der Mutter noch nicht aufgelöst. Noch immer wird in der Mutter die Nahrung zubereitet, welche zu geben die Mutter dasselbe Bedürfnis empfindet, als das Kind, sie zu nehmen.

(Zu einem organischen Leibe gehören diejenigen Teile, in deren einem ein Trieb ist, einem Bedürfnisse im anderen, welchem dieser andere nicht durch sich abhelfen kann, abzuhelfen; und in dem anderen ein Trieb, ein Bedürfnis des

Digitized by Google

ersteren zu stillen, welches der erstere ebensowenig durch sich stillen kann; und dieses Verhältnis nenne ich das organische Band der Teile. Indem die Natur nirgends, als im Leibe der Mutter, die dem neugeborenen Kinde zuträglichste Nahrung bereitet, und keinen anderen Kanal für die Abführung der Milch aus der Mutter angelegt hat, als den Mund des Kindes, so bleibt zwischen beiden, ohnerachtet sie nun im übrigen für sich bestehende Körper sind, ein organisches Band. Es scheint mir der Mühe wert, zu untersuchen: ob und inwiefern dieses Naturgesetz, daß die in der Erscheinung schon selbständige Pflanze sich doch nicht sogleich *(per saltum)* von ihrem Mutterkörper trenne, auch im Pflanzenreiche gelte.)

§ 41.

Das zuletzt angezeigte Naturgesetz, in der Pflanze oder im Tiere gedacht, wird dieselben ohne weiteres zur Tätigkeit, einen Körper außer ihnen in gewisser Rücksicht fortzubilden, treiben. Der Trieb gebietet in ihnen mit Notwendigkeit; aus ihm, und auf ihn unmittelbar, folgt die beabsichtigte Tätigkeit. In der Intelligenz aber tritt zwischen Naturtrieb und Handlung ein Drittes mitten ein: das Bewußtsein. Die Intelligenz wird des Naturtriebes, als einer Empfindung, sich bewußt. Diese Empfindung ist das notwendige Produkt des Naturtriebes, und folgt ihm unmittelbar; oder noch schärfer, sie ist selbst der Naturtrieb in der Intelligenz. Aber die Handlung erfolgt nicht notwendig und nicht unmittelbar, sondern sie ist durch eine Anwendung der Freiheit bedingt.

Der Naturtrieb war: eines fremden Körpers sich anzunehmen, wie seines eignen. Wie wird in der menschlichen Mutter dieser Naturtrieb sich äußern? Offenbar als Empfindung des Bedürfnisses eines anderen, so wie sie ihr eignes empfindet. Eine solche Empfindung aber heißt Mitleid. Mitleid sonach ist die Gestalt, unter welcher der Naturinstinkt der menschlichen Mutter für ihr Kind erscheint.

Dieses Mitleid geht auf dasselbe, worauf der Naturinstinkt ging: auf die physische Erhaltung des Kindes.

Digitized by Google

Die Mutter wird durch das in ihrer Natur liegende Mitleid, wenn sie sich der Natur überläßt, getrieben, für die Erhaltung des Kindes zu sorgen.

Es ist darin ein Mechanismus der Natur und Vernunft in ihrer Vereinigung, aus welchem die Erhaltung des Kindes notwendig folgt — es versteht sich, da die Vernunft auch mitwirkt, daß diesem Triebe widerstanden werden könne, wenn der Mensch zur Unnatürlichkeit herabsinkt. Natürlicherweise aber wird ihm nicht widerstanden.

Vom Rechte ist hier noch gar nicht die Rede. Man kann ebensowenig sagen, das Kind habe ein Recht, diese physische Erhaltung von der Mutter zu fordern, als man sagen kann, der Ast habe ein Recht auf dem Baume zu wachsen; und ebensowenig, die Mutter habe die Zwangspflicht, ihr Kind zu erhalten, als man sagen kann, der Baum habe die Zwangspflicht, den Ast zu tragen. Es ist Naturgesetz, jedoch in Verbindung mit der Vernunft. Bei dem Tiere ist es bloßes Naturgesetz.

(Dies noch zur Erläuterung: moralische Pflicht ist es ursprünglich ebensowenig, d. i. als besondere Pflicht, gerade dieses Kind zu erhalten. Hinterher aber, nachdem die Mutter diesen Trieb gefühlt, wird es ihr allerdings moralische Pflicht, denselben zu unterhalten und zu bestärken. — Was etwa der Staat könne, und dürfe, um diese Erhaltung des Kindes für die Mutter durch positive Gesetze zur Zwangspflicht zu erheben, davon tiefer unten.)

§ 42.

Es ist in der menschlichen Natur überhaupt und sonach auch im Manne ein Trieb, sich des Schwächeren und Hilflosen, selbst mit Affekt, anzunehmen. Dieser allgemeine Trieb wird nun im Vater ohne Zweifel auch für sein Kind sprechen; aber eben darum, weil er ein allgemeiner Trieb ist, der sich auf den Anblick der Hilflosigkeit als solcher gründet, so spricht er für jedes Kind, und es ist kein Grund zu einer besonderen Vorliebe für sein Kind bei dem Vater da. Eine solche Vorliebe aber müßte aufgewiesen werden. Da das Verhältnis lediglich ein physisches ist, so könnte diese Liebe keinen

Digitized by Google

anderen Grund haben, als einen physischen. Ein solcher findet sich nun nicht; denn es ist zwischen dem Vater und seinem Kinde gar kein physisches Band; sonach ist zu urteilen, daß der Vater unmittelbar keine besondere Liebe zu seinem Kinde habe. Aus dem einzigen natürlichen Verhältnisse, dem Akte der Zeugung, läßt sich nichts folgern; denn dieser kommt, als solcher, als Zeugung dieses bestimmten Individuums, nicht zum Bewußtsein.

Die besondere Liebe des Vaters zu seinem Kinde geht ursprünglich — welche Quellen derselben es in der durch unsere Einrichtungen gebildeten Meinung geben könne, davon ist hier nicht die Frage — sie geht ursprünglich aus seiner Zärtlichkeit zur Mutter hervor. Diese Zärtlichkeit macht alle Wünsche und alle Zwecke der Mutter zu den seinigen; sonach auch den, für die Erhaltung des Kindes Sorge zu tragen. Wie dies die natürlich notwendige Angelegenheit der Mutter ist, wird es durch Übertragung auch die des Vaters; denn beide sind Ein Subjekt, und ihr Wille ist nur Einer.

Auch hier läßt sich keineswegs von einem natürlichen Zwangsrechte der Mutter auf den Vater zur Ernährung des Kindes reden. Die Gründe, auf welche man etwa ein solches Zwangsrecht aufbauen zu können glauben möchte, sind nicht hinreichend. Die Mutter, dürfte man meinen, kann dem Vater sagen: du bist die Ursache, daß ich ein Kind habe; darum nimm mir nun die Last der Erhaltung desselben ab. Darauf kann der Vater mit Recht antworten: weder ich noch du haben das beabsichtigt; dir hat die Natur das Kind gegeben, nicht mir; ertrage, was für dich erfolgt ist, sowie ich gleichfalls es würde haben tragen müssen, wenn etwas für mich erfolgt wäre.

Ein anderes wäre es, wenn etwa zwischen beiden ein Vertrag über die Erhaltung des Kindes abgeschlossen wäre. Aber auch in diesem Falle müßte der Staat diesen Vertrag garantiert haben: widrigenfalls er abermals kein für den äußeren Gerichtshof gültiges Zwangsrecht, sondern bloß eine innere moralische Pflicht begründen würde; welche in unserem Falle durch keinen besonderen Vertrag begründet zu werden bedarf,

Digitized by Google

da sie ohnedies in der Ehe der Eltern liegt. Was der Staat in dieser Rücksicht allerdings tun könne und solle, wird sich tiefer unten zeigen.

§ 43.

Die Eltern leben zusammen, und das Kind, als der Vorsorge beider durch die Natur empfohlen, muß mit ihnen gleichfalls zusammenleben: widrigenfalls könnten sie ja für die Erhaltung desselben nicht Sorge tragen.

Es liegt ein natürlicher Trieb im Menschen, so weit als es nur irgend wahrscheinlich ist, außer sich Vernunft zu vermuten, und Gegenstände, z. B. Tiere, so zu behandeln, als ob sie welche hätten. Die Eltern werden ihr Kind gleichfalls so behandeln, es auffordern zur freien Tätigkeit: und so wird sich denn allmählich Vernunft und Freiheit bei demselben zeigen. — Freisein gehört nach den notwendigen Begriffen des Menschen zum Wohlsein: die Eltern wollen das Wohlsein ihres Kindes; sie werden sonach seine Freiheit ihm lassen. — Aber mancher Gebrauch derselben würde seiner Erhaltung nachteilig sein, welche ihr Zweck gleichfalls ist. Sie werden sonach beide Zwecke vereinigen, und die Freiheit des Kindes so beschränken, daß der Gebrauch derselben seine Erhaltung nicht in Gefahr bringe. Dies aber ist der erste Begriff der Erziehung. — Die Eltern werden ihr Kind erziehen: dies folgt aus der Liebe zu ihm, und aus der Sorge für seine Erhaltung.

Man kann nicht sagen: das Kind habe ein Zwangsrecht auf die Erziehung, und die Eltern seien durch Zwangspflicht gebunden. Was der Staat darüber tun könne, wird sich zeigen.

§ 44.

Es ist allgemeine moralische Pflicht für jeden sittlich guten Menschen, Moralität außer sich zu verbreiten und allenthalben zu befördern. Jedes freie Wesen aber, sonach auch das Kind, ist der Moralität fähig. Nun lebt es, aus anderen Gründen, notwendig mit den Eltern zusammen. Sind die Eltern selbst

Digitized by Google

moralisch, so werden sie sich aller möglichen Mittel bedienen, um Moralität im Kinde zu entwickeln: und dies ist der Begriff der höheren Erziehung.

(Wir lehren hier nicht Moral; wir haben sonach nicht zu sagen: sie sollen es tun, sondern nur: sie werden es tun. Wir stellen natürliche und moralische Dispositionen hier nur auf als Tatsachen, um erst Stoff für die Anwendung des Rechtsbegriffs zu bekommen.)

Es gehört zu dieser Erziehung folgendes beides: zuvörderst, daß die Kräfte des Kindes entwickelt und gebildet werden zur Brauchbarkeit für allerlei Zwecke; dann, daß sein Sinn auf Moralität gerichtet werde. Um den ersten Zweck zu erreichen, muß die Freiheit des Kindes abermals eingeschränkt werden; es muß jeder Gebrauch dieser Freiheit, der mit dem ersten Zwecke, der Erhaltung und Gesundheit, und dem letzteren, der Bildung der Kräfte, in Widerspruch steht, verhindert; es muß jeder Gebrauch derselben, der der Absicht der Eltern zufolge übt, befördert, das erstere verboten, das letztere geboten werden. Nur für den letzteren Zweck darf die Freiheit nicht eingeschränkt werden; denn nur, was aus freiem Entschluß hervorgeht, ist moralisch. Moralität entwickelt sich aus dem Menschen selbst, und läßt sich nicht durch Zwang, oder künstliche Anstalten hervorbringen.

Man kann nicht sagen, das Kind habe ein Zwangsrecht auf Erziehung; oder die Eltern eine Zwangspflicht dazu. Ebensowenig kann man sagen, die Eltern haben in Beziehung auf das Kind — wie es in Beziehung auf andere stehen möge, davon zu seiner Zeit — ein Recht, dasselbe zu erziehen, und das Kind die Pflicht, sich von ihnen erziehen zu lassen; denn das Kind ist, inwiefern es unter der Erziehung steht, überhaupt nicht frei: sonach überhaupt nicht ein mögliches Subjekt eines Rechts oder einer Pflicht; sondern es ist insofern lediglich Objekt des Handelns der Eltern: ist und wird, wozu die Eltern es machen.

§ 45.

Nur die Eltern übersehen den Zweck der Erziehung, die

Digitized by Google

Kinder nicht; eben darum, weil sie erst erzogen werden sollen. Welche Mittel sonach für die Erreichung dieses Zweckes nötig sind, können nur die Eltern beurteilen, nicht aber das Kind. — Sie sind der eigne Richter in ihrer Sache, in Beziehung auf das Kind; sie sind souverän, und das Kind ist, inwiefern sie es erziehen, ihnen unbedingt unterworfen. Daß sie dieser Unterwerfung lediglich dazu sich bedienen, um das Kind nach ihrem besten Wissen auf das beste zu erziehen, ist ihnen lediglich Gewissenssache, und gehört vor ihren eignen inneren Richterstuhl.

§ 46.

Die Möglichkeit des Staats beruht auf der ziemlich gleichmäßigen Fortdauer seiner Volksmenge; denn Schutz, Abgaben, Kraft, sind berechnet auf diese Volksmenge. Wenn nun dieselbe durch die Sterblichkeit sich immerfort verminderte, so träfe diese Berechnung nicht zu: es entstünde Unordnung; und endlich, nachdem nur noch wenige übrig wären, hörte der Staat ganz auf. Diese gleichmäßige Fortdauer aber hängt davon ab, daß in die Stelle der verstorbenen neue Bürger treten.

Jeder Staatsbürger verspricht im Bürgervertrage, alle Bedingungen der Möglichkeit des Staats aus allen Kräften zu befördern: sonach auch die eben genannte. Diese kann er am besten dadurch befördern, daß er Kinder erzieht, zur Geschicklichkeit und Tauglichkeit für allerlei vernünftige Zwecke. Der Staat hat das Recht, diese Erziehung von Kindern zu einer Bedingung des Staatsvertrags zu machen: und so wird die Erziehung äußere Zwangspflicht, nicht unmittelbar gegen das Kind, sondern gegen den Staat. Er ist es, der im Bürgervertrage das Recht erlangt, sie zu fordern.

Ich redete von Erziehung von Kindern überhaupt; denn dadurch wird der Staatszweck erreicht. Nun aber kann es nicht der Willkür des Bürgers überlassen werden, welches bestimmte Kind er eben erziehen wolle, weil durch diese Kollision der Willkür unauflösliche Rechtsstreitigkeiten entstehen würden; sondern es muß darüber etwas ausgemacht werden,

Digitized by Google

welche bestimmten Kinder jeder erziehen solle. — Das Zweckmäßigste hierbei ist: daß der Staat der Disposition der Natur und Vernunft folge, welcher zuwider etwas zu verordnen, er ohnedies das Recht nicht hat; und den Eltern auflege, ihre eignen Kinder zu erziehen.

§ 47.

Sind die Kinder aus einer recht- und vernunftmäßigen, von dem Staate anerkannten Ehe erzeugt, so macht dies keine Schwierigkeit. Sind sie außer der Ehe erzeugt, entweder in einer Verbindung, der zur Ehe nichts fehlte, als die Anerkennung des Staats; die sonach, nach obigen Grundsätzen, vom Staate geschlossen werden muß, aber etwa gleich nachher wieder getrennt wird; oder im Konkubinate: so bleibt die Sorge für das Kind derjenigen, der die Natur dieselbe unmittelbar aufgetragen hat, der Mutter. Denn die getrennten Eltern können es nicht gemeinschaftlich erziehen. Da der Vater aber zufolge seiner Bürgerpflicht gleichfalls verbunden ist, zur Erhaltung beizutragen, so ist er anzuhalten, seinen Beitrag in Geld und Geldeswert zu entrichten. Der Vater bezahlt Ziehgeld, und die Mutter übernimmt die persönliche Sorgfalt.

§ 48.

Kindermord durch die Mutter ist ohne Zweifel ein ungeheures widernatürliches Verbrechen, denn es gehört dazu nichts Geringeres, als daß die Mutter alle Gefühle der Natur zum Schweigen bringe: aber es ist kein Vergehen gegen das äußere Recht des Kindes. Das Kind hat keine äußeren Rechte gegen seine Mutter. Ein Vergehen gegen das Gesetz des Staats, zufolge dessen die Kinder aufgezogen werden sollen, ist es, und insofern strafbar. Das Vergehen zeigt eine widernatürliche Roheit und Wildheit, und gehört sonach unter diejenigen, wo der Staat den Versuch der Besserung anstellen soll. Der Kindermord ist mit dem Besserungshause, bis zu erfolgter Besserung, zu bestrafen.

(In einigen alten Republiken, welche die zu große Ver-

Digitized by Google

mehrung, besonders der privilegierten Klasse, der eigentlichen Bürgerschaft, zu fürchten hatten, war die Aussetzung der Kinder, vorzüglich der schwächlichen, sonach der mittelbare Kindermord, erlaubt. Sie zu befehlen, hat kein Staat das Recht, denn er darf nichts Unmoralisches, keine Sünde gegen die Natur, befehlen. Auch bloß die Erlaubnis durch ein ausdrückliches Gesetz ist immer unmoralisch, und der Staat entehrt dadurch sich und seine Bürger. Gegen die Verstattung durch das Stillschweigen des Gesetzes aber läßt aus Rechtsgründen sich schlechterdings nichts sagen, denn für die Moralität seiner Bürger hat der Staat keine positive Sorge; äußere Rechte aber haben neugeborne Kinder nur dadurch, daß der Staat ihr Leben garantiert, und dies ist er nur insofern schuldig, inwiefern die Möglichkeit seiner eignen Erhaltung davon abhängt.)

§ 49.

Ob überhaupt die Kinder beim Leben erhalten, genährt und gekleidet werden, und unter Menschen leben: darüber hat der Staat, als über die ausschließende Bedingung ihrer Bildung zu Menschen und Bürgern, das Recht der Aufsicht, zufolge der angezeigten Bedingung des Bürgervertrags. Daß dieses Recht über die zur Erziehung gewählten Mittel sich nicht erstrecke, werden wir bald sehen.

§ 50.

Der Staat macht es den Eltern zur Pflicht, ihre Kinder zu erziehen. Er garantiert ihnen sonach notwendig die Bedingungen der Möglichkeit dieser Erziehung. Es gehört dahin zuvörderst dies: daß kein anderer sich ihrer Kinder bemächtigen dürfe, um sie zu erziehen. Also — der Staat garantiert notwendig den Eltern gegen andere Bürger das ausschließende Recht, ihre Kinder für sich zu behalten. Wenn ein Rechtsstreit darüber entstehen sollte, so müßten die Gesetze zum Vorteil der wahren Eltern entscheiden.

Zur Erziehung gehört ein fortgesetzter Plan, Gleichförmigkeit der Maximen, nach denen die Kinder behandelt werden.

Digitized by Google

Dieser würde gestört, wenn ein Fremder sich in die Erziehung mischen, und einen Einfluß auf die Kinder haben wollte. Es würde über eine solche Einmischung Klage stattfinden, und der Staat müßte stets zum Vorteil der wahren Eltern entscheiden.

§ 51.

Vorausgesetzt, daß die Eltern moralisch denken, so ist die Erziehung der Kinder ihnen Gewissenssache. Sie wollen dieselben so sittlich gut erziehen, als sie nur immer können: aber jeder hält notwendig seine eignen Maximen für die besten und richtigsten; — außerdem wäre es ja gewissenlos von ihm, daß er dieselben beibehielte. Aber der Staat kann keinen Eingriff in Sachen des Gewissens tun. Er selbst also kann sich auch nicht in die Erziehung mischen.

Er hat das Recht, öffentliche Erziehungsanstalten zu machen; aber es muß von den Eltern abhängen, ob sie sich derselben bedienen wollen, oder nicht. Er hat kein Zwangsrecht auf den Gebrauch derselben.

§ 52.

Über die Maximen der Erziehung ist weder der Staat Richter, noch irgend ein anderer Bürger, noch das Kind, weil das letztere ja das Objekt der Erziehung ist; sonach sind hierüber die Eltern ihre eignen Richter. Es kann zwischen Kindern, die noch erzogen werden, und Eltern keinen Rechtsstreit geben. Die Eltern sind in dieser Angelegenheit die höchste Instanz, und souverän. Der Staat kann über dieses Verhältnis keine Gesetze geben, so wenig als er über das Verhältnis zwischen Mann und Weib Gesetze geben darf.

§ 53.

Die Herrschaft der Eltern über ihre Kinder gründet sonach sich lediglich auf die Pflicht der Eltern, ihre Kinder zu erziehen. Diese Pflicht der Erziehung ist durch die Natur eingesetzt, und durch den Staat garantiert. Die Kinder für ein Eigentum der Eltern zu halten, und die Rechte der letzteren

Digitized by Google

auf die ersteren als Eigentumsrechte zu betrachten, ist eine grundlose Meinung.

§ 54.

Der Staat hat, nach obigem, das Recht der Aufsicht, ob überhaupt das Kind erzogen werde; er hat sonach das Recht, jeden Gebrauch derselben, der die Erziehung offenbar aufhebt, zu verhindern: und darum kann er gar nicht zulassen, daß dasselbe als Eigentum behandelt werde, z. B. daß der Sohn verkauft werde.

§ 55.

Nur derjenige kann vor den Gerichten verantwortlich sein, welcher frei ist. Die Kinder sind nicht frei; denn sie stehen unter der Botmäßigkeit der Eltern. Der Vater sonach — weil er zugleich auch der Repräsentant der Mutter ist — ist ihr gerichtlicher Vormund. Rechte haben sie nicht, die er zu verteidigen hätte: denn sie sind noch nicht unmittelbare Staatsbürger; aber wenn sie Schaden angerichtet haben sollten, so ist er für sie verantwortlich.

Der Beschädigte hält sich an den Vater, und dies mit Recht; denn die Kinder stehen unter der Aufsicht desselben, und der Vater hätte die Beschädigung verhindern sollen. Hat er sie nicht verhindert, so muß er den Schaden ersetzen. — Die Kinder können keiner öffentlichen Strafe unterworfen werden; denn sie stehen gar nicht unter den äußeren Zwangsgesetzen des Staats. Sie stehen lediglich unter den Zwangsgesetzen der Eltern. Diese bestrafen sie nach Gutdünken, nicht aber der Staat, dessen Bürger sie noch gar nicht sind.

§ 56.

Der einzige Grund der Herrschaft der Eltern über ihre Kinder ist das Bedürfnis der Erziehung. Fällt der Grund weg, so fällt auch das Begründete weg. Sobald die Erziehung geendigt ist, ist das Kind frei.

Aber ob sie geendigt sei, können, der Regel nach, nur die Eltern entscheiden, weil sie es sind, die das Ziel der-

Digitized by Google

selben sich selbst gesetzt haben, und allein dasselbe wissen. — Entweder nun, sie urteilen selbst, daß das Kind erzogen sei, so lassen sie mit gutem freien Willen und nach eignem Ermessen dasselbe frei. Sie sollen ja ohnedies dem Kinde immer mehr Freiheit lassen, sowie es verständiger wird; zwar nicht zufolge eines Rechts desselben, sondern zufolge einer wichtigen Regel der Erziehung. Lassen sie nun das letzte Band, woran sie dasselbe bisher noch hielten, los, so sind die Kinder ganz frei.

Oder, der zweite Fall: es wird durch die Sache selbst klar, daß der Zweck der Erziehung erreicht sei. Der allgemeine Zweck derselben ist die Brauchbarkeit unserer Kräfte zur Beförderung vernünftiger Zwecke: und der äußere, von den Eltern zu respektierende Richter über diese Brauchbarkeit ist der Staat. Nun kann zwar der Staat nicht unmittelbar die Kinder freisprechen, weil er dann in die Erziehung einen Eingriff täte: aber er kann es mittelbar, indem er dem Sohne ein Staatsamt, oder ein anderes bürgerliches Recht, etwa die Meisterschaft in einem Handwerke durch die Zunft, die insofern von ihm bevollmächtigt ist, überträgt. Er fällt dann das Urteil der Brauchbarkeit. — Ein Staatsamt befreit die Kinder von der väterlichen Gewalt.

Endlich — der dritte Fall — kann die Erziehung und mit ihr die Unterwürfigkeit der Kinder aufgehoben werden, dadurch, daß sie, der Natur der Sache nach, nicht mehr möglich ist. Dies geschieht durch die Verheiratung. Die Tochter wird dem Willen ihres Ehemannes unbegrenzt unterworfen, und kann daher keinem anderen Willen, dem ihrer Eltern, unterworfen bleiben. Der Mann hat mit unbegrenzter Zärtlichkeit für das Glück seiner Gattin zu sorgen; er kann in dieser Sorge durch keinen fremden Willen, den der Eltern, sich stören lassen.

Aber eben darum, weil durch die Verheiratung die Erziehung aufhört; aber den Eltern allein zukommt, zu beurteilen, wann sie aufhören könne, haben die Eltern das Recht, den Kindern diese Erlaubnis eine Zeitlang zu versagen: oder die Verheiratung derselben aufzuschieben.

Digitized by Google

Überhaupt ihnen die Verheiratung zu verbieten, dazu haben sie das Recht nicht: und ebensowenig das, für sie zu wählen, aus den schon oben angeführten Gründen.

§ 57.

Zwischen Mann und Weib ist Gemeinschaft des Eigentums. Die Kinder haben keine Gemeinschaft am Eigentume, und haben überhaupt gar kein Eigentum. Woher sollen sie es doch haben? Nahrung und Kleidung sind ihnen die Eltern schuldig, nach eignem Ermessen; weil außerdem der Zweck der Erziehung nicht erreicht würde. Diese Pflicht ist, wie schon oben erinnert worden, eine Zwangspflicht der Eltern gegen den Staat (nicht gegen die Kinder), und der letztere hat darüber das Recht der Aufsicht.

Aber die Kinder arbeiten, sagt man, und dadurch erhalten sie ein Eigentum. — Dies kann man nur nach der unrichtigen und oben widerlegten Voraussetzung, daß die Formation das Eigentumsrecht begründe, behaupten. Der Zweck ihrer Arbeit ist Übung der Kräfte für die Erziehung, und den zufälligen Nutzen derselben nehmen die Eltern mit Recht in ihr Eigentum auf. Das Kind kann ja gar nichts tun, ohne den Willen der Eltern; es kann sich auch nicht ein Eigentum ohne ihren Willen erwerben. — Oder soll das Eigentumsrecht sich auf einen Kontrakt mit den Eltern gründen? Kontrahieren kann nur derjenige, der frei ist: aber die Kinder haben gar keine selbständige Freiheit in Beziehung auf die Eltern. Sie können sich nicht von ihnen losreißen, und einen eignen Willen haben, um ihnen gegenüber Partei zu sein.

§ 58.

Jeder selbständige Bürger muß ein eignes Vermögen haben, und dem Staate angeben können, wovon er lebe. Sonach kann der Staat mit Recht von den Eltern, die ein Kind aus ihren Händen herausgehen lassen, verlangen, daß sie ihm ein gewisses Vermögen geben, oder, mit einem sehr gut bezeichnenden Worte, daß sie dasselbe ausstatten. Wie viel aber sie ihm geben sollen, darüber kann er nichts vor-

Digitized by Google

schreiben, sondern das hängt ab von ihrem eignen freien Ermessen.

Bei der Verheiratung müssen die beiderseitigen Eltern der künftigen Ehegatten sich miteinander darüber vertragen: ob beide etwas erhalten sollen, oder nur Eins, und wieviel. Der Staat hat danach gar nicht zu fragen, woher das Vermögen komme. Er hat nur zu fragen, ob die neue Familie, die er nur als Familie kennt, bestehen könne.

§ 59.

Es steht gänzlich in der Willkür der Eltern, ob sie ein Kind etwa reichlicher ausstatten wollen, als das andere. Unbillig kann ein solcher Vorzug wohl sein, aber er ist nicht gegen äußeres Recht. Aus welchem Rechtsgrunde könnte das in Nachteil gesetzte Kind klagen? Alles, was es besitzt, besitzt es ja lediglich durch die freie Güte der Eltern.

§ 60.

Mit dem Tode der Eltern hört ihr Recht in der Sinnenwelt, sonach ihr Eigentumsrecht gänzlich auf. Ob die Intestaterbschaft der Kinder zu gleichen Teilen eingeführt werden solle, oder ob den Eltern das Recht, ein Testament zu machen, zustehen solle; wie weit ihnen dann die freie Disposition über ihr Vermögen zum Vorteile Fremder zukommen solle; wie weit die Legitima sich erstrecken solle, wie weit das Recht der Enterbung: hängt lediglich ab von der positiven Gesetzgebung des Staats, welche nach politischen Gründen über dergleichen Gegenstände entscheidet. Entscheidungsgründe *a priori* gibt es hierüber nicht.

§ 61.

Die Beantwortung der Frage: wie sollen, falls die Eltern geschieden würden, die Kinder unter sie geteilt werden? haben wir uns bis hierher vorbehalten, weil sie nicht zu beantworten war, ohne die gründliche Einsicht in das Verhältnis der Eltern und der Kinder.

Zuvörderst, da die Eltern die unumschränkte Herrschaft über

Digitized by Google

die Kinder haben, so muß es denen, die sich scheiden, ganz freistehen eine gütliche Abkunft untereinander zu treffen. Der Staat hat darein nichts zu reden, wenn nur die Erziehung der Kinder gesichert ist. Können sie sich in der Güte vereinigen, auf welche Bedingung es auch sei, so ist kein Rechtsstreit, und der Staat hat nichts zu entscheiden.

Erst dann, wenn beide Eltern nicht in der Güte einig werden können, tritt der Richterspruch des Staats ein.

Es lassen sich nur zwei Gründe dieses Streits der Eltern denken: entweder er kommt daher, daß keines von beiden Eltern die Sorge für die Kinder übernehmen, sondern dieselbe, soviel nur irgend möglich, auf den anderen Teil werfen will; oder daher, daß beide die Kinder für sich behalten, und dem anderen Teil so wenige als möglich davon wollen verabfolgen lassen.

Im ersten Falle ist so zu entscheiden: Die Pflicht für die Kinder zu sorgen ist, nach obigem, nur für die Mutter unmittelbare, für den Vater nur mittelbare Pflicht, abgeleitet aus seiner Liebe zur Mutter. Da diese letztere, mithin auch der natürliche Grund der väterlichen Zärtlichkeit hier wegfällt, so sind die Kinder der persönlichen Sorgfalt und Pflege der Mutter zu übergeben; aber der Vater hat, unter Aufsicht und Garantie des Staats, die Kosten der Erhaltung herzugeben, worüber nach den Vermögensumständen der Eltern etwas Bestimmtes festzusetzen ist.

Im zweiten Falle wird die Entscheidung so ausfallen: der rechtsbegründete Zweck des Staats mit den Kindern ist die bestmöglichste Erziehung derselben. Nun ist der Regel nach — und nur nach ihr können allgemeine Gesetze gegeben werden — die Mutter die zweckmäßigste Erzieherin der Töchter, der Vater der zweckmäßigste Erzieher der Söhne. Die Töchter sonach sind der ersteren, die Söhne dem letzteren, zu übergeben.

Daß für das im Ehebruch erzeugte Kind nicht der Ehegatte, sondern der wahre Vater die Erhaltungskosten zu entrichten habe, versteht sich von selbst.

Digitized by Google

Grundriß des Völker- und Weltbürgerrechts

(als zweiter Anhang des Naturrechts).

I. Über das Völkerrecht.

§ 1.

Jeder einzelne hat, nach obigem, das Recht, den einzelnen, den er antrifft, zu nötigen, daß er mit ihm in einen Staat trete, oder aus seiner Wirkungssphäre entweiche. Ist einer von beiden schon im Staate und der andere nicht, so zwingt der erstere den anderen, daß er mit seinem Staate sich vereinige. Wäre keiner von beiden schon im Staate, so vereinigen sie sich wenigstens zum Anfange eines Staats. Es folgt daraus der Satz: wer in keinem Staate ist, kann von dem ersten Staate, der ihn antrifft, rechtlich gezwungen werden, sich entweder ihm zu unterwerfen, oder aus seiner Nähe zu entweichen.

Zufolge dieses Satzes würden allmählich alle Menschen, die auf der Oberfläche der Erde wohnen, in einem einzigen Staate vereinigt werden.

§ 2.

Aber es wäre ebensowohl möglich, daß an verschiedenen Orten abgesonderte und voneinander nichts wissende Menschenhaufen sich in Staaten vereinigten. An diesem Platze der Erde würde dieses Bedürfnis gefühlt, und ihm abgeholfen, an einem anderen dasselbe gefühlt, und ihm abgeholfen, ohne daß die ersteren von den zweiten, noch die zweiten von den ersteren

Digitized by Google

wüßten. Auf diese Weise würden auf der Erde mehrere Staaten entstehen.

Es ist ein Beweis, daß der Staat nicht eine willkürliche Erfindung, sondern durch die Natur und Vernunft geboten sei, wenn an allen Orten, wo Menschen eine Zeitlang beieinander leben, und ein wenig sich bilden, sie einen Staat errichten, ohne zu wissen, daß bei anderen außer ihrem Umkreise dasselbe geschieht, oder geschehen ist.

Da die Oberfläche der Erde zerschnitten ist durch Meere, Flüsse, Gebirge, und durch sie die Menschen getrennt, so ward es auch dadurch notwendig, daß verschiedene Staaten entstanden.

§ 3.

Die Menschen in diesen verschiedenen Staaten wissen nichts voneinander, sie stehen sonach in gar keinem eigentlichen Rechtsverhältnisse; da, nach obigem, die Möglichkeit alles Rechtsverhältnisses bedingt ist durch wirklichen gegenseitigen Einfluß mit Bewußtsein.

§ 4.

Zwei Bürger aus diesen verschiedenen unabhängig voneinander gebildeten Staaten treffen aufeinander. Jeder wird von dem anderen die Garantie seiner Sicherheit neben ihm fordern, zufolge seines nachgewiesenen vollkommnen Rechts; dadurch, daß der andere sich mit ihm zugleich seinem Oberherrn unterwerfe. Dies: unterwirf dich meinem Oberherrn, fordert jeder von ihnen mit dem gleichen Rechte; denn jeder ist in einer rechtlichen Verfassung. Es hat sonach keiner Recht; denn ihr Recht hebt sich gegenseitig auf.

Nun aber bleibt es doch dabei, daß sie sich gegenseitig Garantie leisten müssen. Da das nun auf die vorgeschlagene Weise nicht geschehen konnte, wie kann es geschehen? — Sie sollen sich beide einem gemeinschaftlichen Richter unterwerfen; aber jeder hat schon seinen besonderen Richter. — Ihre Richter selbst müssen sich vereinigen, und in Sachen, die sie beide betreffen, der Eine gemeinschaftliche Richter beider werden: d. h.

Digitized by Google

ihre beiden Staaten müssen sich gegenseitig anheischig machen, die Ungerechtigkeit, die durch einen ihrer Mitbürger einem Bürger des anderen Staats widerfahren wäre, zu bestrafen und gut zu machen, als ob sie gegen einen eignen Bürger wäre verübt worden.

Corollaria.

1. Alles Verhältnis der Staaten gründet sich auf das rechtliche Verhältnis ihrer Bürger. Der Staat an sich ist nichts, als ein abstrakter Begriff: nur die Bürger, als solche, sind wirkliche Personen. — Ferner: dieses Verhältnis gründet sich ganz bestimmt auf die angezeigte Rechtspflicht ihrer Bürger, einander, wenn sie in der Sinnenwelt zusammentreffen, die gegenseitige Garantie zu leisten. Also stehen zunächst nur diejenigen Staaten im Verhältnisse zueinander, die miteinander grenzen. Wie im Raume getrennte Staaten dennoch in ein Verhältnis kommen können, werden wir tiefer unten sehen.

2. Dieses Verhältnis der Staaten besteht darin: daß sie einander gegenseitig die Sicherheit ihrer Bürger, so wie den Bürgern ihres eignen Staates, garantieren. Die Kontraktsformel ist die: ich mache mich verantwortlich für allen Schaden, den meine Bürger den deinigen zufügen könnten, unter der Bedingung, daß du gleichfalls verantwortlich seist für allen Schaden, den deine Bürger den meinigen zufügen könnten.

3. Ein solcher Vertrag muß ausdrücklich geschlossen werden, und liegt nicht schon im Staatsbürgervertrage; und daß er geschlossen sei, muß den Bürgern durch die Gesetzgebung angekündigt werden. Den Bedingungen des Staatsbürgervertrags tut der Bürger schon dadurch Genüge, daß er nur nicht die Rechte seiner Mitbürger verletzt; auf Fremde ist dabei nicht gesehen. Erst zufolge dieses Vertrages wird es Gesetz, auch die Rechte der mit dem Staate im Vertrage stehenden Staaten zu respektieren; und die Verletzung derselben wird nun erst ein strafwürdiges Vergehen.

Digitized by Google

§ 5.

In dem beschriebenen Vertrage der Staaten miteinander ist die gegenseitige Anerkennung notwendig mit enthalten, und wird für die Möglichkeit jenes Vertrags vorausgesetzt. Beide Staaten nehmen gegenseitig, jeder die Gewährleistung des anderen, für seine Bürger an, als eine gültige Garantie, und nehmen gegen dieselbe keine weiteren Sicherungsmaßregeln; es setzt sonach jeder voraus, daß der andere eine legale Verfassung habe, und für seine Bürger einstehen könne.

Jeder Staat hat sonach das Recht, über die Legalität eines anderen Staates, mit dessen Bürgern die seinigen in Verbindung kommen, zu urteilen. Doch erstreckt auch, welches wohl zu merken ist, das Recht dieses Urteils sich nicht weiter, als darüber: ob der benachbarte Staat zu einem äußeren legalen Verhältnisse tauge. Die innere Verfassung geht keinen das geringste an, und er hat darüber das Recht des Urteils nicht.

Hierin besteht die gegenseitige Unabhängigkeit der Staaten.

§ 6.

Jedes Volk, das nur nicht im Naturstande lebt, sondern eine Obrigkeit hat, sie sei beschaffen wie sie wolle, hat ein Zwangsrecht auf die Anerkennung durch die benachbarten Staaten. Der Beweis geht aus dem Obigen hervor: und ist daselbst unmittelbar schon geführt. Der Staat kann den Bürger eines anderen Staats nicht nötigen, sich ihm zu unterwerfen: denn der benachbarte Staat hätte dann dasselbe Recht; welches sich widerspricht. Doch muß er sich Garantie von ihm geben lassen für die Sicherheit seiner Bürger, und sie ihm geben; dies ist aber nur möglich unter Bedingung der Anerkennung. — Einen Staat nicht anerkennen, heißt: seine Bürger für solche ausgeben, die in gar keiner rechtlichen Verfassung stehen; daraus aber folgt das Recht, sie zu unterjochen. Die Verweigerung der Anerkennung gibt sonach ein gültiges Recht zum Kriege.

Digitized by Google

Die Staaten sind notwendig unabhängig voneinander und selbständig.

§ 7.

Auf ein Volk, das keine Obrigkeit hat, sonach kein Staat ist, hat der benachbarte Staat das Recht, es entweder sich selbst zu unterwerfen, oder es zu nötigen, daß es sich eine Verfassung gebe; oder es aus seiner Nachbarschaft zu vertreiben. Der Grund davon ist der: wer dem anderen nicht Garantie für die Sicherheit seiner Rechte leisten kann, der hat selbst keine. Ein solches Volk würde sonach völlig rechtlos.

(Man befürchte nicht, daß durch diesen Satz etwas für eroberungssüchtige Mächte gewonnen werde. Es gibt wohl nicht leicht ein Volk, wie das beschriebene; und der Satz wird mehr um der Vollständigkeit der Argumentation, als um der Anwendung willen aufgestellt. Jedes Volk, das auch nur einen Anführer zum Kriege hat, hat ohne Zweifel eine Obrigkeit. Die fränkischen Republikaner schlugen die koalisierten Mächte einmal über das andere, während diese zweifelten: ob sie auch eine Regierung hätten, und fragten, mit wem sie denn eigentlich Friede schließen sollten. Hätten sie sich doch bei der nächsten Quelle, mit der sie in Berührung standen, bei denen, von welchen sie geschlagen wurden, erkundigt: wer sie denn eigentlich in der Schlacht kommandiere. Vielleicht, daß dieselben, die den Befehl gegeben hatten, sie zu schlagen, auch den Befehl hätten geben können, sie in Ruhe zu lassen. Endlich, nachdem sie nur hinlänglich geschlagen sind, haben sie sich auch glücklich auf diesen Ausweg besonnen, und entdeckt: daß die Franken denn doch eine Regierung haben müßten.)

§ 8.

Die benachbarten Staaten garantieren sich gegenseitig die Eigentumsrechte ihrer Bürger. Es muß sonach notwendig über die Grenzen dieser Rechte zwischen ihnen etwas festgesetzt werden. Die Bestimmung dieser Grenzen ist schon durch den Vertrag geschehen, den jeder Staat mit seinen eignen Bürgern schloß,

Digitized by Google

und braucht nicht erst jetzt zu geschehen. Der an den Staat B grenzende Bürger des Staats A, hat gegen seinen Staat erklärt, daß er bis soweit Eigentümer sein wolle, und der Staat hat es zugegeben; ebenso der unmittelbar mit jenem grenzende Bürger des Staats B gegen seinen Staat. Diese Verträge werden jetzt auch durch die benachbarten Staaten, als solche, im Namen ihrer Bürger, und vor ihnen garantiert. Was anfangs nur die eignen Mitbürger verband, verbindet von nun an auch die Bürger der benachbarten Staaten. Streitigkeiten, die darüber allenfalls vorkommen könnten, werden entschieden, sowie einzelne auf dem Boden des Naturrechts sie entscheiden, durch gütliche Übereinkunft; weil es keine Rechtsgründe *a priori* gibt, warum ein Objekt vielmehr diesem als jenem zugehören solle. Die erste Bedingung des legalen Verhältnisses zwischen Staaten ist sonach die Grenzziehung. Diese muß ganz bestimmt und unzweideutig festgesetzt sein: außerdem würden in der Zukunft Grenzstreitigkeiten entstehen. — Es gehört dazu nicht bloß die Grenze des Grundes und Bodens, sondern auch die Grenzbestimmung gewisser Rechte: z. B. der Fischerei, der Jagd, der Schifffahrt usw. Die Grenze der Bürger wird für die Staaten Grenze des Staats.

§ 9.

Beide Staaten sind in diesem Vertrage einander völlig gleich. Was der eine tut, um den Bürger des anderen vor Schaden zu bewahren, muß der andere auch tun, in Beziehung auf die Bürger des ersteren; welche Gesetze der eine in dieser Rücksicht gibt, dieselben muß der andere auch geben. Größere Sorgfalt aber anzuwenden, als der andere in Beziehung auf ihn anwendet, ist keiner verbunden. Es ist sonach sehr wohl möglich, daß in einem Staate die Rechte der Mitbürger mehr geschützt seien, als die der Fremden, weil vielleicht der andere Staat sich von seiner Seite zu keinem sorgfältigeren Schutze verstehen wollte; ja es ist möglich, daß das Eigentum der Fremden aus einem benachbarten Staate mehr geschützt sei, als das der Fremden aus einem anderen; weil der erstere Staat auch

Digitized by Google

von seiner Seite größere Sorgfalt anwendet. Das ganze Verhältnis gründet sich lediglich auf Übereinkunft.

§ 10.

Durch diesen Vertrag erhalten die darin begriffenen Staaten das Recht der gegenseitigen Aufsicht aufeinander: ob in jedem diesem Vertrage gemäß verfahren und die zufolge desselben gegebenen Gesetze in Ausübung gebracht werden. Der Grund davon läßt sich leicht einsehen. Der Vertrag verbindet nur, inwiefern beide Teile ihn halten; sonach müssen beide wissen, ob er von dem anderen gehalten werde, um danach ihre eigne Verbindlichkeit beurteilen zu können.

Diese Aufsicht kann nur geschehen in dem Staate selbst, welcher beobachtet wird. Um sie auszuüben, müssen daher die Staaten einander gegenseitig Gesandte zuschicken. Es können allerdings, um entweder den jetzt beschriebenen oder irgendeinen besonderen Vertrag abzuschließen, Gesandte von einem Staate in den anderen geschickt werden; aber diese Bestimmung derselben ist teils vorübergehend, teils zufällig (man nennt dergleichen Gesandtschaften Ambassaden). Der eigentliche ursprüngliche Charakter eines beständigen, residierenden Gesandten (Residenten, *Chargé d'affaires*) besteht darin: daß er Aufsicht halte, ob der Staat, an welchen er geschickt ist, seinen Verbindlichkeiten gegen den Staat, der ihn abgeschickt hat, Genüge tue; daß er auch wohl den ersteren an seine Pflicht erinnere, und die vertragsmäßigen Handlungen fordere. In die inneren einheimischen Angelegenheiten des Staats aber, an welchen er gesendet ist, darf er sich nicht einmischen; weil der ihn autorisierende Staat es selbst nicht darf.

§ 11.

Da der Gesandte in einer gewissen Rücksicht die Aufsicht über den Staat, an welchen er abgeschickt ist, hat, so kann er von demselben nicht abhängen; widrigenfalls er ja gehorchen müßte, und durch den befohlenen Gehorsam die Absicht seiner Sendung vereitelt werden könnte. Er steht, solange er sich in

Digitized by Google

den Grenzen seiner Gesandtschaft hält, lediglich unter seiner eignen Obrigkeit, und diese allein hat über ihn zu richten. Er ist sonach für den Staat, an welchen er gesandt ist, heilig und unverletzlich; er repräsentiert seinen eignen unabhängigen Staat. (Die Freiheit von allen Auflagen ist dem Gesandten von Rechts wegen zuzugestehen: die Abgaben sind ein Beitrag zur schützenden Staatsgewalt; er aber ist kein Bürger dieses Staats. Daß ein Gesandter diese Freiheit über seine eigne Person ausdehne, und sich ihrer zu einem Schleichhandel bediene, ist so unwürdig und niederträchtig, daß man die Möglichkeit davon in den Verträgen, welche die Staaten miteinander abschließen, nicht füglich voraussetzen kann.)

Überschreitet der Gesandte die Grenzen seiner Gesandtschaft, indem er entweder einen Einfluß in die einheimischen Geschäfte sich zu erwerben sucht, oder durch Vergehungen Unordnungen stiftet; so wird der Staat, an welchen er geschickt ist, zwar nicht sein Richter, denn er hat den Gesetzen desselben sich nie unterworfen, aber er erhält das Recht, ihn zurückzuschicken, und von dem absendenden Staate Genugtuung zu begehren.

§ 12.

Ist der Vertrag zwischen beiden Staaten nur klar und fest bestimmt — es ist, da er nie eine große Menge von Gegenständen begreifen kann, sehr leicht, ihn genau zu bestimmen, und ein Mangel an Bestimmtheit würde schon den bösen Willen entdecken, welcher einen Vorwand zu künftigen Kriegen sucht, — so ist nicht leicht, oder gar nicht eine Ungerechtigkeit aus Irrtum möglich, sondern es läßt dann mit hoher Wahrscheinlichkeit sich auf bösen Willen schließen. Doch verhalte sich dies, wie es wolle: die Verletzung des Vertrags gibt ein Recht zum Kriege, so gut als die versagte Anerkennung. In beiden Fällen zeigt der zu bekriegende Staat, daß mit ihm ein legales Verhältnis nicht möglich ist; daß er selbst sonach gar keine Rechte hat.

Digitized by Google

§ 13.

Das Recht des Kriegs ist, wie nach obigem (S. 101) alles Zwangsrecht, unendlich. Der Bekriegte hat keine Rechte, weil er die Rechte des kriegführenden Staats nicht anerkennen will. — Er bittet etwa späterhin um Friede, und erbietet sich von nun an, gerecht zu sein. Wie soll aber der Kriegführende überzeugt werden, daß es ihm Ernst sei, und daß er sich nicht bloß eine bessere Gelegenheit ersehen wolle, um ihn zu unterdrücken? Welche Garantie kann er ihm dagegen geben? — Also der natürliche Zweck des Kriegs ist immer die Vernichtung des bekriegten Staats, d. i. die Unterwerfung seiner Bürger. — Es kann wohl sein, daß zuweilen ein Friede (eigentlich nur ein Waffenstillstand) geschlossen wird, weil entweder ein Staat, oder weil beide gegenwärtig entkräftet sind; aber das gegenseitige Mißtrauen bleibt, und der Zweck der Unterjochung bleibt gleichfalls bei beiden.

§ 14.

Nur die bewaffnete Macht der kriegenden Staaten führt den Krieg; nicht der unbewaffnete Bürger, noch wird er gegen diesen geführt. Derjenige Teil des Staatsgebiets, den die Truppen desselben nicht mehr bedecken, wird, da ja der Zweck des Krieges die Unterwerfung des bekriegten Staats ist, eine Akquisition des Eroberers; und dieser kann ja, ohne völlig zweckwidrig und vernunftwidrig, also auch (kriegs-) rechtswidrig zu handeln, seine neuen Bürger nicht ausplündern, noch seinen eignen Besitz verheeren. Sobald er die bewaffneten Verteidiger des Landes vertrieben hat, sind die unbewaffneten seine Untertanen. Derjenige Teil des Staatsgebiets aber, den die Truppen desselben noch bedecken, ist dem Feinde nicht unterworfen. Den ersten kann er um seines eignen Zwecks willen nicht verheeren; den zweiten zu verheeren, ist physisch unmöglich. — Die gewöhnliche Art Krieg zu führen, ist allerdings vernunftwidrig und barbarisch. Der Eroberer verwüstet die eroberten Provinzen, um in der Eile so viel als möglich darauszuziehen,

Digitized by Google

und dem Feinde so wenig als möglich darin zurückzugeben. Er rechnet also nicht darauf, sie zu behalten. Wenn dies ist, warum führt er denn eigentlich Krieg?

Der entwaffnete Soldat ist gleichfalls nicht mehr Feind, sondern Untertan. Daß er bei uns Kriegsgefangener wird, um ausgewechselt zu werden, ist eine willkürliche Einrichtung unserer neuen Politik, die schon beizeiten darauf denkt, daß sie mit dem Feinde wieder in Unterhandlung treten werde, und überhaupt keinen tüchtigen, vor sich selbst bestehenden Zweck bei ihren Kriegen hat.

Der Zweck eines Kriegszugs ist gar nicht der, zu töten, sondern nur der, die Bewaffneten, die den Bürger und sein Land bedecken, zu vertreiben und zu entwaffnen. Im Handgemenge, wo Mann an Mann gerät, tötet einer seinen Gegner, um nicht von ihm getötet zu werden; zufolge seines eignen Rechts der Selbsterhaltung, nicht aber zufolge eines ihm von seinem Staate verliehenen Rechts, totzuschlagen; welches derselbe nicht hat, und folglich auch nicht verleihen kann. So läßt auch die neuere Art, mit Kanonen und anderem Schießgewehr Krieg zu führen, sich ansehen. Es ist nicht der Zweck, durch die Kugeln zu töten, sondern nur, den Feind von den Plätzen abzuhalten, wo dieselben fallen. Geht er denn doch dahin, so ist es seine Schuld, wenn er von der, nicht gerade auf ihn gerichteten, Kugel getroffen wird. (Der Vernunft nach, sollte man den Feind erst benachrichtigen, daß man einen Posten beschießen werde, wenn er ihn nicht in Gutem verlasse; geradeso, wie man Festungen erst zur Übergabe auffordert, ehe man sie beschießt.) Das einzige in unserer neueren Kriegskunst, was schlechthin rechtswidrig ist, sind die Scharfschützen, die im Dickicht auflauern, und kaltblütig und selbst gesichert, nach dem Menschen zielen, wie nach einer Scheibe. Bei ihnen ist der Mord Zweck. (Ihr erster Gebrauch gegen polizierte Nationen [von dem Hause Österreich gegen Preußen] erregte auch wirklich die allgemeine Indignation von Europa. Jetzt haben wir uns daran gewöhnt und ahmen es nach; und dies macht uns wenig Ehre.)

Digitized by Google

§ 15.

Der verletzte Staat hat, wie wir gesehen haben, das vollkommene Recht, den ungerechten Staat zu bekriegen, bis er ihn als für sich bestehenden Staat ausgetilgt, und seine Untertanen mit sich selbst vereinigt habe; und so wäre denn der Krieg ein sicheres und ganz rechtliches Mittel, die Legalität in dem Verhältnisse der Staaten zueinander zu sichern: wenn man nur ein Mittel finden könnte, durch welches der, der die gerechte Sache hat, stets der Sieger wäre. Da aber auch unter den Staaten nicht jeder gerade so viel Gewalt hat, als er Recht hat; so dürfte durch den Krieg das Unrecht wohl ebensosehr, oder auch noch mehr befördert werden, als das Recht.

Nun bleibt allerdings der Krieg das einzige Mittel, einen Staat zu zwingen: es müßte sonach nur darauf gedacht werden, es so einzurichten, daß in ihm die gerechte Sache stets siegte, und die mächtigere wäre. — Macht entsteht durch die Menge; es müßten sonach mehrere Staaten für die Behauptung des rechtlichen Verhältnisses unter ihnen sich verbinden, und den ungerechten mit vereinigter Macht anfallen. — Daß dadurch eine stets siegreiche Macht entstehen würde, daran ist wohl nicht leicht ein Zweifel; aber es ist eine höhere Frage: wie kann man es dahin bringen, daß diese Vereinigung der Staaten stets gerecht spreche?

Ich führe zuvörderst die angegebene Idee weiter aus.

§ 16.

Mehrere Staaten vereinigen sich, und garantieren sich selbst untereinander und gegen jeden, der auch nicht mit in der Verbindung ist, ihre Unabhängigkeit und die Unverletzlichkeit des eben beschriebenen Vertrags. Die Formel dieses Bundes würde diese sein: wir alle versprechen, mit vereinigter Macht denjenigen Staat, stehe er mit im Bunde oder nicht, auszutilgen, welcher die Unabhängigkeit eines von uns nicht anerkennen, oder den zwischen einem von uns und ihm bestehenden Vertrag brechen wird.

Digitized by Google

Ich sage die Formel dieses Bundes: denn das Beschriebene wäre ein Völkerbund, keineswegs ein Völkerstaat. Der Unterschied gründet sich darauf. In den Staat zu treten kann der einzelne gezwungen werden; weil außerdem ein rechtliches Verhältnis mit ihm gar nicht möglich ist. Aber kein Staat kann gezwungen werden, diesem Bunde beizutreten, weil er auch außer ihm in einem rechtlichen Verhältnisse sein kann. In dasselbe setzt er sich mit den benachbarten Staaten schon dadurch, daß er sie anerkennt, und den oben beschriebenen Vertrag mit ihnen schließt: auf positiven Schutz des anderen Staats hat kein Staat das Zwangsrecht. — Also es ist eine freiwillige, keineswegs eine durch Zwang zu begründende Verbindung; und eine solche nennt man einen Bund.

§ 17.

Ob die Unabhängigkeit eines Staats anerkannt werde oder nicht, ergibt sich sogleich daraus, ob der andere Staat sich mit ihm in den oben beschriebenen Vertrag einlasse: hat er das getan, so hat er anerkannt, weigert er sich es zu tun, so will er nicht anerkennen. Über diesen Umstand sonach kann der Bund in seinem Richterspruche sich nicht irren. — Mit Wissen und Willen aber ein ungerechtes Urteil fällen, kann er nicht, ohne daß alle Welt sehe, daß es ungerecht sei; und auf einige Scham sollte man doch hoffentlich bei ihm rechnen können. Die Beantwortung der Frage, ob der Vertrag erfüllt sei, oder nicht, hängt ab teils von der Zuverlässigkeit des beigebrachten Faktums, teils von den Worten des Vertrags. Was zuvörderst das erste anbetrifft: alle Staaten sollen, schon zufolge des Staatsbürgerrechts, mit Publizität verfahren; ob etwas geschehen sei oder nicht, muß sich sonach wohl ausmachen lassen. Der einer Unterlassung beschuldigte Staat muß den positiven Beweis führen, daß geschehen sei, was gefordert worden; daß z. B. ein Verbrecher bestraft, ein Schaden ersetzt sei, u. dgl.; und so etwas sollte sich ja doch wohl ins Reine bringen lassen. Wenn ein Staat dem Bundesgerichte sich nicht stellen wollte, so gäbe er schon dadurch seine Sache auf, und es wäre gegen ihn zu ver-

Digitized by Google

fahren. — Es könnte etwa ein nicht zum Bunde gehörender Staat sagen: was geht dieses Gericht mich an; es ist nicht mein Richter. Darauf wäre ihm zu antworten: seiner Partei ist er denn doch verantwortlich zufolge des Vertrags. Wenn nun diese das Bundesgericht an ihre eigne Stelle setzt, so hat sie dazu ohne Zweifel das vollkommenste Recht.

Was die Einsicht in den Vertrag anbelangt, so erhält, gerade, weil er nach demselben richten soll, der Bund das Recht der Oberaufsicht über die Klarheit und Bestimmtheit desselben. Es werden ja alle Verträge mit den verbündeten Staaten unter seiner Garantie geschlossen. Unbestimmtheit derselben kann er nicht dulden, weil er nach ihnen zwischen den streitenden Parteien Recht sprechen soll. — Dadurch versichert man sich denn auch seiner eignen Rechtlichkeit. Er kann nicht ungerecht richten, ohne daß alle es sehen. — Ferner bedenke man, daß diese verschiedenen, in ihren Privatinteressen geteilten Staaten gar kein gemeinschaftliches Interesse haben können, ungerecht zu verfahren. Ein ungerechter Richterspruch gibt ein Beispiel gegen sie selbst. Nach den Grundsätzen, nach denen sie andere richten, werden sie selbst gerichtet werden.

§ 18.

Der Bund muß seine Rechtsurteile auch zur Exekution bringen können. Dies geschieht, wie aus dem Obigen klar ist, durch einen Vernichtungskrieg gegen den im Bundesgerichte verfallenen Staat. Der Bund muß sonach bewaffnet sein. Es könnte die Frage entstehen: ob eine besondere stehende Bundesarmee errichtet, oder ob nur im wirklichen Falle des Kriegs eine Exekutionsarmee aus Beiträgen der verbündeten Staaten gesammelt werden solle. Da hoffentlich der Fall des Kriegs selten, und späterhin nie eintreten wird, so würde ich für das letztere stimmen: denn wozu eine stehende Bundesarmee, welche, der Voraussetzung nach, größtenteils müssig sein müßte?

Digitized by Google

§ 19.

Aber die absolute Unmöglichkeit eines ungerechten Richterspruchs des Völkerbunds ist doch noch nicht dargetan worden? Diese läßt sich nicht dartun: ebensowenig als im Staatsrechte sich die absolute Unmöglichkeit eines ungerechten Richterspruchs des versammelten Volks dartun ließ. Solange die reine Vernunft nicht in Person auf der Erde erscheint und das Richteramt übernimmt, muß immer ein höchster Richter sein, der, weil er denn doch endlich ist, sich irren oder einen bösen Willen haben kann; die Aufgabe ist nur: denjenigen zu finden, von dem dies am allerwenigsten zu befürchten sei; und dieser ist, über das bürgerliche Verhältnis, die Nation; über das Staatenverhältnis, der beschriebene Völkerbund. —

§ 20.

Wie dieser Bund sich weiter verbreitet, und allmählich die ganze Erde umfaßt, tritt der ewige Friede ein: das einzige rechtmäßige Verhältnis der Staaten; indem der Krieg, wenn er von Staaten, die Richter in ihrer Sache sind, geführt wird, ebensoleicht das Unrecht siegend machen kann, als das Recht; oder, wenn er auch unter der Leitung eines gerechten Völkerbundes steht, doch nur das Mittel ist zum letzten Zweck, zur Erhaltung des Friedens: keineswegs aber der letzte Zweck selbst.

II. Vom Weltbürgerrechte.

§ 21.

Jeder Bürger hat das Recht, auf dem ganzen Staatsgebiete seinen Verrichtungen nachzugehen. Dieses Recht ist ein Teil der ihm durch den Staatsvertrag garantierten Bürgerrechte. Der Gesandte des fremden Staats hat, zufolge des Vertrags der beiden

Digitized by Google

Staaten, das Recht, in das Land seiner Bestimmung zu kommen, es zu durchreisen: und sich an alle die Orte zu begeben, wohin ihn sein Auftrag ruft. Er hat das Recht zum Zwecke, zur Aufsicht über die vertragsmäßigen Leistungen; er hat es sonach auch zu den Mitteln. Er weist seine Bevollmächtigung an den Grenzen vor; und es ist nun Pflicht des Staats, an welchen er geschickt ist, ihn einzulassen. Die unbedingte Abweisung desselben, als eines Gesandten überhaupt — wenn nicht etwa besondere Gründe der Unzufriedenheit mit seiner Person stattfinden, und der abweisende Staat erklärte, daß er eine andere Person gerne aufnehmen würde, — würde ein Recht zum Kriege begründen. Privatpersonen des Einen anerkannten und freundschaftlichen Staats verfügen sich in einen anderen; etwa um ihrer Geschäfte willen, oder auch bloß zum Vergnügen. In diesem Falle wird nach den bestehenden Verträgen geurteilt. Haben beide Staaten sich die Sicherheit ihrer gegenseitigen Bürger garantiert, auch wenn sie auf das Gebiet des anderen Staats kommen, so ist der Bürger sicher, zufolge dieses Vertrags. Daß er aber ein Bürger dieses bestimmten Staats ist, tut er dar durch Vorzeigung seines Passes an der Grenze.

Aber wenn ein Fremder, der von keinem verbündeten Staate weder abgesendet, noch durch einen Vertrag mit einem solchen berechtigt ist, das Staatsgebiet betritt: was ist dann Rechtens? Diese einzige noch übrige Rechtsfrage ist es, die das Weltbürgerrecht zu beantworten hat.

§ 22.

Alle positiven Rechte, die Rechte auf etwas, gründen sich auf einen Vertrag. Nun hat dieser fremde Ankömmling gar keinen Vertrag mit dem besuchten Staate für sich; weder daß er für seine Person einen geschlossen hätte, noch daß er sich auf einen berufen könnte, den sein Staat für ihn geschlossen; denn er ist, der Voraussetzung nach, entweder aus keinem Staate, oder der besuchte Staat kennt seinen Staat nicht, und steht mit demselben in keinem Vertrage. Ist er denn also rechtlos, oder hat er doch Rechte; welche und aus welchem

Digitized by Google

Grunde? — Er hat das ursprüngliche Menschenrecht, das allen Rechtsverträgen vorausgeht, und allein sie möglich macht: das Recht auf die Voraussetzung aller Menschen, daß sie mit ihm durch Verträge in ein rechtliches Verhältnis kommen können. Dies allein ist das eigentliche Menschenrecht, das dem Menschen, als Menschen, zukommt: die Möglichkeit, sich Rechte zu erwerben. Diese, aber auch nur sie, muß jedem zugestanden werden, der sie nicht ausdrücklich durch seine Handlungen verwirkt hat. — Dies wird durch Gegensatz vielleicht deutlicher. Nämlich derjenige, mit welchem der Staat den Bürgervertrag aufhebt, verliert alle seine dadurch erlangten positiven Rechte; aber nicht nur sie, sondern auch das Recht, sich in dieser Gesellschaft Rechte zu erwerben; weil er die absolute Unmöglichkeit, sich mit ihm in ein rechtliches Verhältnis zu setzen, schon gezeigt hat. Der neue Ankömmling hat ebensowenig positive Rechte, als der erste; aber das Recht hat er, zu fordern, daß man die Möglichkeit annehme, mit ihm in ein rechtliches Verhältnis zu kommen.

Aus diesem Rechte folgt sein Recht, das Gebiet des fremden Staats zu betreten; denn wer das Recht zum Zwecke hat, hat es zu den Mitteln; aber er kann den Versuch, in ein rechtliches Verhältnis mit diesem Staate sich zu versetzen, nicht machen, ohne auf sein Gebiet zu ihm zu kommen, und ihm eine Verbindung anzutragen.

In diesem Rechte, auf dem Erdboden frei herumzugehen, und sich zu einer rechtlichen Verbindung anzutragen, besteht das Recht des bloßen Weltbürgers.

§ 23.

Der Rechtsgrund des fremden Ankömmlings, das Gebiet eines Staats zu betreten, war sein Recht einen Umgang mit den Bürgern dieses Staats zu versuchen und anzutragen. Zuvörderst also hat der besuchte Staat das Recht, den Fremden zu fragen, was er wolle, und ihn zur Erklärung zu zwingen. Erklärt er sich nicht, so fällt sein Rechtsgrund weg; und er ist von den Grenzen abzuweisen. — Ebenso: erklärt er sich zwar, aber sein Antrag wird nicht angenommen, so wird sein

Digitized by Google

Rechtsgrund gleichfalls aufgehoben, und er mit Recht über die Grenze gewiesen. Doch muß dies geschehen unbeschadet seiner Erhaltung. Denn es bleibt ihm die Möglichkeit übrig, mit einem anderen Staate in Verbindung zu treten, nachdem es mit diesem nicht gelang. Diese ist sein vollkommenes Recht, und darf ihm nicht geraubt werden.

§ 24.

Wird sein Antrag angenommen, so steht er von nun an unmittelbar (für seine Person ohne Dazwischenkunft eines Staats von seiner Seite) im Vertrage mit diesem Staate; und die gegenseitigen Rechte beider Parteien werden durch diesen Vertrag bestimmt. Zuvörderst, schon dadurch, daß er sich in einen Vertrag eingelassen, hat er den Staat als ein rechtliches Subjekt anerkannt, mithin die Eigentumsrechte seiner einzelnen Bürger zugleich mit anerkannt. Dies braucht er nicht ausdrücklich zu versprechen; es folgt unmittelbar aus der Handlung des Vertragens. Den übrigen Gesetzen des Staats ist er unterworfen, lediglich inwiefern er sich denselben[1] unterworfen hat.

Übrigens wird dieser Staat notwendig sein Richter; denn da kein anderer Staat für ihn in das Mittel getreten ist, so wie für den Gesandten, so gibt es keinen anderen Richter in seinen Angelegenheiten. So lästig ihm dieser Umstand fallen möge, so muß er sich demselben doch unterwerfen, denn er ist unvermeidlich.

[1] demselben (?) (Konjektur von I. H. Fichte.)

Digitized by Google

Digitized by Google

Das

System der Sittenlehre

nach

den Prinzipien der Wissenschaftslehre.

Von

Johann Gottlieb Fichte.

Jena und Leipzig,
bei Christian Ernst Gabler,
1798.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

Einleitung 395

Erstes Hauptstück.

Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit 407

Zweites Hauptstück.

Deduktion der Realität und Anwendbarkeit dieses Prinzips 457

Drittes Hauptstück.

Systematische Anwendung desselben, oder die Sittenlehre im engeren Sinne.

Erster Abschnitt.

Von den formalen Bedingungen der Moralität unserer Handlungen . . . 551

Zweiter Abschnitt.

Über das Materiale des Sittengesetzes, oder systematische Übersicht unserer Pflichten 600

Dritter Abschnitt.

Die eigentliche Pflichtenlehre 648

Übersicht der allgemeinen und besonderen bedingten Pflichten . . . 653

Übersicht der allgemeinen, unmittelbaren und unbedingten Pflichten 669

Übersicht der besonderen unmittelbaren Pflichten 719

und zwar

der nach seinem natürlichen Stande 727

der nach seinem besonderen Berufe 737

Digitized by Google

Digitized by Google

Einleitung.

1.

Wie ein Objektives jemals zu einem Subjektiven, ein Sein für sich zu einem vorgestellten werden möge — daß ich an diesem bekannteren Ende die Aufgabe aller Philosophie fasse — wie es, sage ich, mit dieser sonderbaren Verwandlung zugehe, wird nie jemand erklären, welcher nicht einen Punkt findet, in welchem das Objektive und Subjektive überhaupt nicht geschieden, sondern ganz Eins sind. Einen solchen Punkt nun stellt unser System auf, und geht von demselben aus. Die Ichheit, die Intelligenz, die Vernunft, — oder wie man es nennen wolle, ist dieser Punkt.

Diese absolute Identität des Subjekts und Objekts im Ich läßt sich nur schließen, nicht etwa unmittelbar als Tatsache des wirklichen Bewußtseins nachweisen. Wie ein wirkliches Bewußtsein entsteht, sei es auch nur das Bewußtsein unserer selbst, erfolgt die Trennung. Nur inwiefern ich mich, das Bewußtseiende, von mir, dem Gegenstande dieses Bewußtseins, unterscheide, bin ich mir meiner bewußt. Auf den mancherlei Ansichten dieser Trennung des Subjektiven und Objektiven, und hinwiederum der Vereinigung beider, beruht der ganze Mechanismus des Bewußtseins.

Digitized by Google

2.

Das Subjektive und Objektive wird vereinigt, oder als harmonierend angesehen, zuvörderst so, daß das Subjektive aus dem Objektiven erfolgen, das erstere sich nach dem letzteren richten soll: ich erkenne. Wie wir zu der Behauptung einer solchen Harmonie kommen, untersucht die theoretische Philosophie. — Beides wird als harmonierend angesehen, so daß das Objektive aus dem Subjektiven, ein Sein aus meinem Begriffe (dem Zweckbegriffe) folgen soll: ich wirke. Woher die Annahme einer solchen Harmonie entspringe, hat die praktische Philosophie zu untersuchen.

Der erste Punkt, wie wir dazu kommen mögen, die Übereinstimmung unserer Vorstellungen mit unabhängig von ihnen vorhanden sein sollenden Dingen zu behaupten, ist denn allenfalls in Frage gekommen. Was den zweiten anbelangt, wie es möglich sei, einige unserer Begriffe zu denken, als darstellbar, und zum Teil wirklich dargestellt in der ohne unser Zutun bestehenden Natur, darüber hat bisher die Philosophie sich auch nicht einmal gewundert. Man hat es ganz natürlich gefunden, daß wir auf die Welt wirken können. Wir tun es ja alle Augenblicke, wie jedermann weiß; es ist dies Tatsache des Bewußtseins; und damit gut.

3.

Die Sittenlehre ist praktische Philosophie. So wie die theoretische Philosophie das System des notwendigen Denkens, daß unsere Vorstellungen mit einem Sein übereinstimmen, darzustellen hat; so hat die praktische das System des notwendigen Denkens, daß mit unseren Vorstellungen ein Sein übereinstimme, und daraus folge, zu erschöpfen. Es kam uns daher zu, uns auf die zuletzt aufgeworfene Frage einzulassen und zu zeigen, teils, wie wir überhaupt dazu kommen, einige unserer Vorstellungen für den Grund eines Seins zu halten, teils, woher insbesondere uns das System derjenigen Begriffe entstehe, aus welchen ein Sein schlechthin notwendig folgen soll.

Digitized by Google

Was hierüber in der folgenden Untersuchung ausführlich vorgetragen worden, unter einem einzigen Gesichtspunkte kurz zusammenzufassen, ist der Zweck dieser Einleitung.

4.

Ich finde mich, als wirkend in der Sinnenwelt. Davon hebt alles Bewußtsein an; und ohne dieses Bewußtsein meiner Wirksamkeit ist kein Selbstbewußtsein; ohne dieses kein Bewußtsein eines anderen, das nicht ich selbst sein soll. Wer einen Beweis dieser Behauptung begehrt, der findet denselben ausführlich in dem folgenden zweiten Hauptstücke. Hier wird sie nur aufgestellt, als unmittelbare Tatsache des Bewußtseins, um daran unser Räsonnement anzuknüpfen.

Welches Mannigfaltige ist in dieser Vorstellung meiner Wirksamkeit enthalten; und wie mag ich zu diesem Mannigfaltigen kommen?

Möge man auch vorläufig annehmen, daß die Vorstellung des bei meiner Wirksamkeit fortdauernden und durch sie schlechthin nicht zu verändernden Stoffes, die Vorstellung der Beschaffenheiten dieses Stoffes, die durch meine Wirksamkeit verändert werden, die Vorstellung dieser fortschreitenden Veränderung, bis die Gestalt dasteht, die ich beabsichtigte; daß alle diese in der Vorstellung von meiner Wirksamkeit enthaltenen Vorstellungen mir von außen gegeben werden, welchen Ausdruck ich freilich nicht verstehe; daß es Erfahrung ist, oder wie man etwa diesen Nichtgedanken noch ausdrückt: so liegt doch noch etwas in der Vorstellung von meiner Wirksamkeit, was mir schlechthin nicht von außen kommen kann, sondern in mir selbst liegen muß, was ich nicht erfahren und lernen kann, sondern unmittelbar wissen muß; dies, daß ich selbst der letzte Grund der geschehenen Veränderung sein soll.

Ich bin der Grund dieser Veränderung, heißt: dasselbe, und kein anderes, welches um die Veränderung weiß, ist zugleich auch das Wirkende; das Subjekt des Bewußtseins und das Prinzip der Wirksamkeit sind Eins. Was ich aber beim Ursprunge alles Wissens vom Subjekte des Wissens selbst aus-

Digitized by Google

sage, was ich weiß, dadurch, daß ich überhaupt weiß, kann ich aus keinem anderen Wissen gezogen haben; ich weiß es unmittelbar, ich setze es schlechthin.

Demnach, sowie ich überhaupt nur weiß, weiß ich, daß ich tätig bin. In der bloßen Form des Wissens überhaupt ist das Bewußtsein meiner selbst, und meiner selbst, als eines tätigen, enthalten und dadurch unmittelbar gesetzt.

Nun könnte es wohl sein, daß, wenn auch nicht unmittelbar, dennoch vermittelst des soeben aufgezeigten Unmittelbaren, in derselben bloßen Form des Wissens alles übrige Mannigfaltige, das in der oben berührten Vorstellung meiner Wirksamkeit liegt, gleichfalls enthalten wäre. Sollte es sich so finden, so würden wir der mißlichen Annahme, daß es von außen komme, schon dadurch überhoben, daß wir es auf eine andere und natürlichere Weise zu erklären vermöchten. Es würde durch diese Erklärung die oben aufgeworfene Frage beantwortet, wie wir dazu kämen, uns eine Wirksamkeit in einer Sinnenwelt außer uns zuzuschreiben; indem die Notwendigkeit einer solchen Annahme unmittelbar aus dem vorausgesetzten Bewußtsein überhaupt abgeleitet würde.

Wir wollen versuchen, ob eine solche Ableitung möglich sei. Ihr Plan ist folgender: Was in der Vorstellung von unserer Wirksamkeit liege, haben wir soeben gesehen. Die Voraussetzung ist, daß dasselbe im Bewußtsein überhaupt enthalten, und mit demselben notwendig gesetzt sei. Wir gehen daher aus von der Form des Bewußtseins überhaupt, leiten ab von ihr; und unsere Untersuchung ist geschlossen, wenn wir auf dem Wege der Ableitung wieder zur Vorstellung unserer sinnlichen Wirksamkeit zurückkommen.

5.

Ich setze mich als tätig, heißt nach obigem: ich unterscheide in mir ein wissendes, und eine reelle Kraft, die als solche nicht weiß, sondern ist; sehe aber beides als schlechthin Eins an. Wie komme ich zu dieser Unterscheidung; wie gerade zu dieser Bestimmung der Unterschiedenen? Die zweite

Digitized by Google

Frage dürfte wohl durch Beantwortung der ersten zugleich mit beantwortet werden.

Ich weiß nicht, ohne etwas zu wissen; ich weiß nicht von mir, ohne eben durch dieses Wissen mir zu etwas zu werden; oder, welches dasselbe heißt, ein Subjektives in mir, und ein Objektives zu trennen. Ist ein Bewußtsein gesetzt, so ist diese Trennung gesetzt, und es ist ohne sie gar kein Bewußtsein möglich. Durch diese Trennung aber ist unmittelbar zugleich das Verhältnis des Subjektiven und Objektiven zueinander gesetzt. Das letztere soll bestehen ohne Zutun des Subjektiven, und unabhängig von ihm, durch sich selbst; das erstere soll abhängig sein vom letzteren, und seine materielle Bestimmung nur daher erhalten. Das Sein ist durch sich selbst, das Wissen aber hängt ab vom Sein; so muß uns beides erscheinen, so gewiß uns überhaupt etwas erscheint; so gewiß wir Bewußtsein haben.

Die wichtige Einsicht, welche wir dadurch erhalten, ist folgende. Wissen und Sein sind nicht etwa außerhalb des Bewußtseins und unabhängig von ihm getrennt, sondern nur im Bewußtsein werden sie getrennt, weil diese Trennung Bedingung der Möglichkeit alles Bewußtseins ist; und durch diese Trennung entstehen erst beide. Es gibt kein Sein, außer vermittelst des Bewußtseins, sowie es außer demselben auch kein Wissen, als bloß subjektives und auf sein Sein gehendes, gibt. Um mir nur sagen zu können: Ich, bin ich genötigt, zu trennen; aber auch lediglich dadurch, daß ich dies sage, und indem ich es sage, geschieht die Trennung. Das Eine, welches getrennt wird, das sonach allem Bewußtsein zum Grunde liegt, und zufolgedessen das Subjektive und Objektive im Bewußtsein unmittelbar als Eins gesetzt wird, ist absolut = X, kann, als einfaches, auf keine Weise zum Bewußtsein kommen.

Wir finden hier eine unmittelbare Übereinstimmung zwischen dem Subjektiven und Objektiven: ich weiß von mir, dadurch, daß ich bin, und bin, dadurch, daß ich von mir weiß. Es wäre möglich, daß alle andere Übereinstimmung beider, ob nun das Objektive aus dem Subjektiven folgen solle, wie beim

Digitized by Google

Zweckbegriffe, oder das Subjektive aus dem Objektiven, wie beim Erkenntnisbegriffe, nichts anderes wäre, als nur eine besondere Ansicht jener unmittelbaren Übereinstimmung; und sollte sich dies wirklich nachweisen lassen, so wäre, — da diese unmittelbare Trennung und Übereinstimmung die Form des Bewußtseins selbst ist; jene anderen Trennungen und Übereinstimmungen aber den gesamten Inhalt alles möglichen Bewußtseins erschöpfen, — zugleich erwiesen, daß alles, was im Bewußtsein nur vorkommen kann, durch die bloße Form desselben gesetzt sei. Wie es sich damit verhalte, wird sich ohne Zweifel im Verlaufe unserer Untersuchung ergeben.

6.

Ich setze mich als tätig, heißt in dem zu untersuchenden Gemütszustande keineswegs, ich schreibe mir Tätigkeit überhaupt, sondern, ich schreibe mir eine bestimmte, gerade eine solche, und keine andere Tätigkeit zu.

Das Subjektive wird, wie wir soeben gesehen haben, durch seine bloße Trennung vom Objektiven ganz abhängig, und durchaus gezwungen; und der Grund dieser seiner materiellen Bestimmtheit, seiner Bestimmtheit in Rücksicht des Was, liegt keineswegs in ihm, sondern in dem Objektiven. Das Subjektive erscheint, als ein bloßes Erkennen eines ihm Vorschwebenden, keineswegs und in keiner Rücksicht als ein tätiges Hervorbringen der Vorstellung. So muß es beim Ursprunge alles Bewußtseins, wo die Trennung des Subjektiven und Objektiven vollkommen ist, notwendig sein. Im Fortgange des Bewußtseins erscheint, aber vermittelst einer Synthesis, das Subjektive auch als frei und bestimmend, indem es als abstrahierend erscheint; und dann vermag es z. B. auch Tätigkeit überhaupt, und als solche, zwar nicht wahrzunehmen, aber doch frei zu beschreiben. Hier aber stehen wir beim Ursprunge alles Bewußtseins, und die zu untersuchende Vorstellung ist daher notwendig eine Wahrnehmung, d. h. das Subjektive erscheint in ihr als ganz und durchgängig, und ohne sein eignes Zutun, bestimmt.

Digitized by Google

Was heißt nun das: eine bestimmte Tätigkeit, und wie wird sie zur bestimmten? Lediglich dadurch, daß ihr ein Widerstand entgegengesetzt wird; entgegengesetzt durch ideale Tätigkeit, gedacht und eingebildet, als ihr gegenüberstehend. Wo und inwiefern du Tätigkeit erblickst, erblickst du notwendig auch Widerstand; denn außerdem erblickst du keine Tätigkeit.

Zuvörderst lasse man sich hierbei dies nicht entgehen: daß ein solcher Widerstand erscheint, ist lediglich Resultat der Gesetze des Bewußtseins, und der Widerstand läßt sich daher füglich als ein Produkt dieser Gesetze betrachten. Das Gesetz selbst, nach welchem er für uns da ist, läßt sich ableiten aus der notwendigen Trennung eines Subjektiven von einem Objektiven, und aus dem schlechthin gesetzten Verhältnisse des ersteren zum letzteren, wie es soeben geschehen ist. Aus diesem Grunde ist das Bewußtsein des Widerstandes ein vermitteltes, keineswegs ein unmittelbares Bewußtsein, vermittelt dadurch, daß ich mich als bloß erkennendes, und in dieser Erkenntnis von der Objektivität ganz abhängiges Subjekt betrachten muß.

Dann entwickle man die Merkmale dieser Vorstellung von einem Widerstande aus ihrer Entstehungsweise. Dieser Widerstand wird als das Gegenteil der Tätigkeit vorgestellt; also als etwas nur Bestehendes, ruhig und tot Vorliegendes, das da bloß ist, keineswegs aber handelt, das nur zu bestehen strebt, und daher allerdings mit einem Maße von Kraft zu bleiben, was es ist, der Einwirkung der Freiheit auf seinem eignen Boden widersteht, nimmermehr aber dieselbe auf ihrem Gebiete anzugreifen vermag; kurz, bloße Objektivität. So etwas heißt mit seinem eigentümlichen Namen Stoff. — Ferner, alles Bewußtsein ist bedingt durch das Bewußtsein meiner selbst, dieses ist bedingt durch die Wahrnehmung meiner Tätigkeit, diese durch das Setzen eines Widerstandes, als eines solchen. Also der Widerstand mit dem soeben angegebenen Charakter erstreckt sich notwendig durch die ganze Sphäre meines Bewußtseins; dauert neben demselben fort, und die Freiheit kann nie gesetzt werden, als das geringste über ihn vermögend, weil

Digitized by Google

dadurch sie selbst, und alles Bewußtsein, und alles Sein wegfiele. — Die Vorstellung eines durch meine Wirksamkeit schlechthin nicht zu verändernden Stoffes, die wir oben in der Wahrnehmung unserer Wirksamkeit enthalten fanden, ist aus den Gesetzen des Bewußtseins abgeleitet.

Die eine der aufgeworfenen Hauptfragen ist beantwortet: wie wir nämlich dazu kommen, ein Subjektives, einen Begriff, anzunehmen, der aus einem Objektiven, einem Sein, folgen und dadurch bestimmt sein soll. Es ist dies, wie wir gesehen haben, die notwendige Folge davon, daß wir ein Subjektives und ein Objektives in uns im Bewußtsein trennen, und doch als Eins ansehen; das bestimmte Verhältnis aber, daß das Subjektive durch das Objektive bestimmt sein soll, nicht aber umgekehrt, entsteht aus dem schlechthin gesetzten Verhältnisse des Subjektiven, als solchen, zu dem Objektiven, als solchem. Und so ist das Prinzip und die Aufgabe aller theoretischen Philosophie abgeleitet.

7.

Ich setze mich als tätig. Vom Subjektiven und Objektiven in diesem Setzen, seiner Trennung, seiner Vereinigung, und dem ursprünglichen Verhältnisse beider zueinander ist zur Genüge gesprochen; nur das Prädikat, welches dem Einen und unzertrennlichen Ich zugeschrieben wird, haben wir noch nicht untersucht. Was heißt doch das, tätig sein, und was setze ich eigentlich, wenn ich mir Tätigkeit zuschreibe?

Das Bild der Tätigkeit überhaupt, einer Agilität, Beweglichkeit, oder wie man es in Worten ausdrücken mag, wird bei dem Leser vorausgesetzt, und läßt sich keinem andemonstrieren, der es nicht in der Anschauung seiner selbst findet. Diese innere Agilität läßt dem Objektiven, als solchem, schlechthin sich nicht zuschreiben, wie wir soeben gesehen haben; es besteht nur, und ist nur und bleibt, wie es ist. Nur dem Subjektiven, der Intelligenz als solcher, kommt sie der Form ihres Handelns nach zu. Der Form nach, sage ich; denn das Materielle der Bestimmung soll, wie wir oben gesehen haben, in einer anderen Beziehung durch das Objektive bestimmt sein. Das

Digitized by Google

Vorstellen, seiner Form nach, wird angeschaut, als freieste innere Bewegung. Nun soll ich, das Eine, unteilbare Ich, tätig sein; und das, was auf das Objekt wirkt, ist ohne allen Zweifel dies Objektive in mir, die reelle Kraft. Dies alles bedacht, läßt meine Tätigkeit sich nur so setzen, daß sie ausgehe vom Subjektiven, als bestimmend das Objektive; kurz, als eine Kausalität des bloßen Begriffs auf das Objektive, welcher Begriff insofern nicht wieder durch ein anderes Objektives bestimmt werden kann, sondern absolut in und durch sich selbst bestimmt ist.

Es ist jetzt auch die zweite der oben aufgeworfenen Hauptfragen beantwortet: wie komme ich dazu, anzunehmen, daß ein Objektives aus einem Subjektiven, ein Sein aus einem Begriffe, erfolge? und es ist dadurch das Prinzip der ganzen praktischen Philosophie abgeleitet. Diese Annahme kommt nämlich daher, weil ich mich absolut als tätig setzen muß; aber, nachdem ich ein Subjektives in mir und ein Objektives unterschieden habe, diese Tätigkeit nicht anders beschreiben kann, denn als eine Kausalität des Begriffs. — Absolute Tätigkeit ist das eine, schlechthin und unmittelbar mir zukommende Prädikat; Kausalität durch den Begriff ist die durch die Gesetze des Bewußtseins notwendig gemachte, und einzig mögliche Darstellung desselben. In dieser letzten Gestalt nennt man die absolute Tätigkeit auch Freiheit. Freiheit ist die sinnliche Vorstellung der Selbsttätigkeit, und dieselbe entsteht durch den Gegensatz mit der Gebundenheit des Objekts, und unserer selbst als Intelligenz, inwiefern wir dasselbe auf uns beziehen.

Ich setze mich frei, inwiefern ich ein sinnliches Handeln, oder ein Sein aus meinem Begriffe, der dann Zweckbegriff heißt, erkläre. Das oben aufgestellte Faktum: ich finde mich wirkend, ist daher nur unter der Bedingung möglich, inwiefern ich einen von mir selbst entworfenen Begriff voraussetze, nach welchem die Wirksamkeit sich richten, und durch ihn sowohl *formaliter* begründet, als *materialiter* bestimmt sein soll. Wir erhalten sonach hier außer den schon oben aufgestellten mannigfaltigen Merkmalen in der Vorstellung unserer Wirksamkeit noch

Digitized by Google

ein neues, welches oben zu bemerken nicht nötig war, und das hier zugleich mit abgeleitet worden. Aber es ist wohl zu merken, daß das vorhergegangene Entwerfen eines solchen Begriffs nur gesetzt werde, und lediglich zur sinnlichen Ansicht unserer Selbsttätigkeit gehöre.

Der Begriff, aus welchem eine objektive Bestimmung erfolgen soll, der Zweckbegriff, wie man ihn nennt, ist, wie soeben erinnert worden, nicht selbst wieder durch ein Objektives bestimmt, sondern er ist absolut durch sich selbst bestimmt. Denn wäre er dies nicht, so wäre ich nicht absolut tätig, und würde nicht unmittelbar so gesetzt, sondern meine Tätigkeit wäre abhängig von einem Sein, und durch dasselbe vermittelt, welches gegen die Voraussetzung läuft. Im Verlauf des angeknüpften Bewußtseins zwar erscheint der Zweckbegriff, als durch die Erkenntnis eines Seins, obwohl nicht bestimmt, doch bedingt; so aber ist hier, beim Ursprunge alles Bewußtseins, wo von der Tätigkeit ausgegangen wird, und dieselbe absolut ist, die Sache nicht anzusehen. — Das wichtigste Resultat hieraus ist dieses: es gibt eine absolute Unabhängigkeit und Selbständigkeit des bloßen Begriffs (das Kategorische in dem sogenannten kategorischen Imperativ), zufolge der Kausalität des Subjektiven auf das Objektive; ebenso wie es ein absolutes durch sich selbst gesetztes Sein (des materiellen Stoffs) geben soll, zufolge der Kausalität des Objektiven auf das Subjektive; und wir haben sonach die beiden Enden der ganzen Vernunftwelt aneinander geknüpft.

(Wer nur wenigstens diese Selbständigkeit des Begriffs gehörig faßt, dem wird damit das vollkommenste Licht über unser ganzes System, und mit ihm die unerschütterlichste Überzeugung von der Wahrheit desselben entstehen.)

8.

Aus dem Begriffe erfolgt ein Objektives. Wie ist dies möglich? und was kann es heißen? Nichts anderes, als daß der Begriff selbst mir als etwas Objektives erscheine. Aber der Zweckbegriff, objektiv angesehen, wird ein Wollen genannt, und die Vorstellung eines Willens ist gar nichts anderes, als

Digitized by Google

diese notwendige Ansicht des, selbst nur um unserer Tätigkeit bewußt zu werden, gesetzten Zweckbegriffs. Das Geistige in mir, unmittelbar als Prinzip einer Wirksamkeit angeschaut, wird mir zu einem Willen.

Nun aber soll ich auf den schon oben seiner Entstehung nach beschriebenen Stoff wirken. Aber es ist mir unmöglich, eine Wirkung auf ihn zu denken, außer durch das, was selbst Stoff ist. Wie ich mich daher, wie ich muß, wirkend denke auf ihn, werde ich mir selbst zu Stoff; und inwiefern ich so mich erblicke, nenne ich mich einen materiellen Leib. Ich als Prinzip einer Wirksamkeit in der Körperwelt angeschaut, bin ein artikulierter Leib; und die Vorstellung meines Leibes selbst ist nichts anderes, denn die Vorstellung meiner selbst, als Ursache in der Körperwelt, mithin mittelbar nichts anderes, als eine gewisse Ansicht meiner absoluten Tätigkeit.

Nun soll aber doch der Wille Kausalität, und zwar eine unmittelbare Kausalität haben auf meinen Leib; und nur so weit, als diese unmittelbare Kausalität des Willens geht, geht der Leib, als Werkzeug, oder die Artikulation. (Bis zur Ansicht meines Leibes, als einer Organisation, erstreckt sich diese vorläufige Übersicht nicht.) Der Wille wird daher vom Leibe auch unterschieden; erscheint daher nicht als dasselbe. Aber diese Unterscheidung ist nichts anderes, denn eine abermalige Trennung des Subjektiven und Objektiven, oder noch bestimmter, eine besondere Ansicht dieser ursprünglichen Trennung. Der Wille ist in diesem Verhältnisse das Subjektive, und der Leib das Objektive.

9.

Aber meine wirkliche Kausalität, die Veränderung, die dadurch in der Sinnenwelt erfolgen soll, die durch diese Kausalität veränderliche Sinnenwelt, was sind sie?

Indem ein Subjektives in mir selbst sich in ein Objektives, der Zweckbegriff in einen Willensentschluß, und dieser in eine gewisse Modifikation meines Leibes verwandeln soll, stelle ich ja offenbar mich selbst vor, als verändert. Aber das letzte, was ich zu mir rechne, mein körperlicher Leib, soll in Verbindung

Digitized by Google

mit der gesamten Körperwelt stehen; wie daher der erste als verändert angeschaut wird, wird notwendig auch die letzte so erblickt.

Das durch meine Wirksamkeit veränderliche Ding, oder die Beschaffenheit der Natur ist ganz dasselbe, was das unveränderliche oder die bloße Materie ist; nur angesehen von einer anderen Seite: ebenso wie oben die Kausalität des Begriffs auf das Objektive, von zwei Seiten angesehen, als Wille und als Leib erschien. Das Veränderliche ist die Natur, subjektiv, und mit mir, dem tätigen in Verbindung, angesehen; das Unveränderliche, dieselbe Natur, ganz und lediglich objektiv angesehen, und unveränderlich, aus den oben angezeigten Gründen.

Alles in der Wahrnehmung unserer sinnlichen Wirksamkeit liegende Mannigfaltige ist gegenwärtig aus den Gesetzen des Bewußtseins abgeleitet, wie gefordert wurde; wir finden als letztes Glied unserer Folgerungen dasselbe, wovon wir ausgingen, unsere Untersuchung ist in sich selbst zurückgelaufen, und also geschlossen.

Das Resultat derselben ist kürzlich folgendes. Das einzige Absolute, worauf alles Bewußtsein und alles Sein sich gründet, ist reine Tätigkeit. Diese erscheint, zufolge der Gesetze des Bewußtseins, und insbesondere zufolge seines Grundgesetzes, daß das Tätige nur als vereinigtes Subjekt und Objekt (als Ich) erblickt werden kann, als Wirksamkeit auf etwas außer mir. Alles, was in dieser Erscheinung enthalten ist, von dem mir absolut durch mich selbst gesetzten Zwecke an, an dem einen Ende, bis zum rohen Stoffe der Welt, an dem anderen, sind vermittelnde Glieder der Erscheinung, sonach selbst auch nur Erscheinungen. Das einige rein Wahre ist meine Selbständigkeit.

Digitized by Google

Erstes Hauptstück.

Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit.

Vorerinnerung zu dieser Deduktion.

Es wird behauptet, daß im Gemüte des Menschen sich eine Zunötigung äußere, einiges ganz unabhängig von äußeren Zwecken zu tun, schlechthin, bloß und lediglich, damit es geschehe; und einiges, ebenso unabhängig von Zwecken außer ihm, zu unterlassen, bloß und lediglich, damit es unterbleibe. Man nennt die Beschaffenheit des Menschen, inwiefern eine solche Zunötigung in ihm sich notwendig äußern soll, so gewiß er ein Mensch ist, die moralische oder sittliche Natur desselben überhaupt.

Die Erkenntnis des Menschen kann zu dieser seiner moralischen Natur sich auf zweierlei Weise verhalten. Entweder bleibt er, wenn die behauptete innere Zunötigung, als Tatsache, in seiner Selbstbeobachtung sich finden sollte, — wie denn allerdings angenommen wird, daß sie bei aufmerksamer Selbstbeobachtung sich sicher finden werde — bei der Tatsache, als solcher, stehen. Er begnügt sich gefunden zu haben, daß es so ist, ohne zu fragen, auf welche Weise und aus welchen Gründen es so werde. Er entschließt sich auch wohl aus Neigung mit Freiheit, dem Ausspruche jener inneren Zunötigung unbedingten Glauben zuzustellen, wirklich als seine höchste Bestimmung zu denken, was durch sie ihm als solche vorgestellt wird, und auch wohl unverbrüchlich diesem Glauben gemäß zu handeln. Dadurch entsteht ihm die gemeine Er-

Digitized by Google

kenntnis, sowohl seiner moralischen Natur überhaupt, als auch, wenn er in den besonderen Lagen seines Lebens auf die Aussprüche seines Gewissens sorgfältig merkt, seiner bestimmten Pflichten insbesondere; welche Erkenntnis auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseins möglich, und für die Erzeugung einer pflichtmäßigen Gesinnung und Betragens hinlänglich ist.

Oder der Mensch bleibt mit seinen Gedanken nicht bei der Tatsache stehen, begnügt sich nicht mit der unmittelbaren Wahrnehmung, sondern fordert die Gründe des Wahrgenommenen zu wissen; befriedigt sich nicht mit der faktischen Erkenntnis, sondern verlangt eine genetische, will nicht bloß wissen, daß eine solche Zunötigung in ihm ist, sondern er will zusehen, wie sie entstehe. Würde er die gewünschte Erkenntnis erhalten, so wäre dies eine gelehrte Erkenntnis, und um sie zu erhalten, müßte er sich über den Standpunkt des gemeinen Bewußtseins zu einem höheren erheben. — Wie soll nun die erwähnte Aufgabe gelöst, wie sollen die Gründe der moralischen Natur des Menschen oder des sittlichen Prinzips in ihm gefunden werden? — Das einige, was alle Frage nach einem höheren Grunde schlechthin ausschließt, ist dies, daß wir Wir sind; ist die Ichheit in uns, oder unsere vernünftige Natur, welches letztere Wort jedoch die Sache bei weitem nicht so ausdrückend bezeichnet, als das erstere. Alles übrige, was entweder in uns ist, wie die erwähnte Zunötigung, oder für uns, wie eine Welt, die wir außer uns annehmen, ist deswegen in uns und für uns, weil wir jenes sind, wie im allgemeinen gar leicht zu beweisen ist; die bestimmte Einsicht aber in die Weise, wie etwas in oder für uns mit jener Vernünftigkeit zusammenhänge, und aus ihr notwendig hervorgehe, ist die gelehrte und wissenschaftliche Erkenntnis der Gründe dieses Etwas, von der wir hier sprechen. Die Darlegung dieser Gründe ist, da durch sie etwas von dem höchsten, und absoluten Prinzip, dem der Ichheit, abgeleitet, und als aus ihm notwendig erfolgend nachgewiesen wird, eine Ableitung oder Deduktion. So haben wir hier eine Deduktion der moralischen Natur des Menschen, oder des sittlichen Prinzips

Digitized by Google

in ihm, zu geben. — Statt die Vorteile einer solchen Deduktion ausführlich aufzuzählen, ist es hier genug anzumerken, daß durch sie erst eine Wissenschaft der Moralität entsteht, Wissenschaft aber von allem, wo sie möglich ist, Zweck an sich ist.

In Beziehung auf ein wissenschaftliches Ganzes der Philosophie hängt die hier vorzutragende besondere Wissenschaft der Sittenlehre durch diese Deduktion mit einer Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre zusammen. Die Deduktion wird aus Sätzen der letzteren geführt, und in ihr geht die besondere Wissenschaft von der allgemeinen aus, und wird besondere philosophische Wissenschaft. — Für die richtige Würdigung dieser Deduktion ist nur noch folgendes zu erinnern. — Wenn, wie behauptet wird, aus unserer Vernünftigkeit die Moralität unserer Natur nach notwendigen Gesetzen erfolgt, so ist die erwähnte Zunötigung für die Wahrnehmung selbst ein erstes und unmittelbares; sie äußert sich ohne unser Zutun, und wir können an dieser Äußerung durch die Freiheit nicht das geringste verändern. Dadurch, daß wir durch eine Deduktion Einsicht in ihre Gründe erhalten, erhalten wir nicht etwa die Kraft, etwas in derselben zu ändern, weil soweit zwar unser Wissen, aber nicht unsere Kraft reicht, und das ganze Verhältnis notwendig — unsere eigne unveränderliche Natur selbst ist. Die Deduktion erzeugt sonach nichts weiter, und man muß von ihr nichts weiter erwarten, als theoretische Erkenntnis. So wenig man nach erlangter Einsicht in die Gründe dieses Verfahrens die Gegenstände auf andere Weise in Raum und Zeit setzt, als vor dieser Einsicht, ebensowenig äußert nach ihrer Deduktion die Moralität sich anders im Menschen, als vor derselben. Auch die Sittenlehre ist nicht Weisheitslehre, dergleichen überhaupt unmöglich ist, indem die Weisheit mehr für eine Kunst zu halten ist, als für eine Wissenschaft, sondern, wie die gesamte Philosophie, Wissenschaftslehre; sie insbesondere Theorie des Bewußtseins unserer moralischen Natur überhaupt, und unserer bestimmten Pflichten insbesondere.

Soviel über die Bedeutung und den Zweck der angekündigten Deduktion. Jetzt noch eine vorläufige Anmerkung zum richtigen

Digitized by Google

Verständnisse derselben, welche lediglich die noch immer sehr weit verbreitete Unbekanntschaft mit der Natur der transzendentalen Philosophie notwendig macht.

Der Weg der Deduktion wird dieser sein. Wir werden uns aufgeben, uns selbst unter einer gewissen vorgezeichneten Bedingung zu denken, und zu sehen, wie wir unter dieser Bedingung uns zu denken genötigt sind. Aus dieser unserer auf diese Weise gefundenen Beschaffenheit nun werden wir die erwähnte moralische Zunötigung, als notwendig, ableiten. Zuvörderst erscheint es willkürlich, daß wir gerade unter dieser bestimmten Bedingung uns denken. Aber wer die gesamte Philosophie und den Zusammenhang der einzelnen philosophischen Wissenschaften im System übersieht, dem ist diese Bedingung notwendig: ein anderer mag dies Verfahren vorläufig für einen Versuch ansehen, eine Sittenlehre als Wissenschaft aufzustellen, der mißlingen kann, oder gelingen; bis ihm die Richtigkeit dieses Verfahrens daraus sich beweist, daß die begehrte Wissenschaft durch dasselbe wirklich zustande kommt. Diese Bedenklichkeit sonach ist die geringste.

Wichtiger, und durch ihre Lösung belehrender ist die folgende. — Ihr werdet euch selbst denken, könnte jemand sagen. Nun müßt ihr als kritische Philosophen doch wohl wissen, oder könnt außerdem gar leicht überwiesen werden, daß alles euer Denken nach gewissen inneren Gesetzen desselben geschieht; daß sonach das Gedachte durch die Weise des Denkens modifiziert wird, und daß euch etwas unter den Händen so wird, wie es für euch ist, darum, weil ihr es denkt. Ohne Zweifel wird es sich im vorliegenden Falle nicht anders verhalten; ihr selbst werdet euch, indem ihr auf euch euer Denken richtet, in diesem Denken modifiziert werden; und ihr müßt sonach ja nicht sagen: so bin ich an und für mich; welches ihr nie wissen könnt, so ihr nicht etwa ein ander Mittel habt, euch zu erkennen, außer durchs Denken; sondern nur: so muß ich mich notwendig denken.

Wenn ihr euch nun nur dieser wahren Bedeutung eures Resultates stets bewußt bleibt, und euch auf sie einschränkt, so ist gegen euer Verfahren nichts zu sagen, und was dadurch

Digitized by Google

gewonnen wird, darüber mögt ihr selbst zusehen. Aber ihr schränkt euch, so wie es das Ansehen hat, auf diese Bedeutung eures Resultates keineswegs ein. Ihr wollt daraus jene sich in uns allen äußernde Zunötigung erklären, sonach aus Gedanken etwas Wirkliches herleiten; ihr wollt aus der Region des Denkens in die davon ganz unterschiedene Region des wirklichen Seins übergehen.

Wir antworten hierauf: das tun wir keineswegs, wir bleiben in der Region des Denkens; und darin eben besteht das noch immer fortdauernde Mißverstehen der Transzendental-Philosophie, daß man einen solchen Übergang noch für möglich hält, ihn noch fordert, ein Sein an sich noch denkbar findet. Jene Zunötigung in uns, was ist sie selbst denn anderes, als ein sich uns aufdringendes Denken, ein notwendiges Bewußtsein? Können wir denn etwa hier aus dem Bewußtsein des bloßen Bewußtseins zum Gegenstande selbst gelangen? Wissen wir denn etwa über diese Anforderung etwas weiteres, als — daß wir notwendig denken müssen, es ergehe eine solche Anforderung an uns? — Was wir in der Deduktion durch unsere Schlüsse folgern, ist ein Denken: und was unabhängig von allen Schlüssen als ein erstes Unmittelbares in uns ist, ist auch ein Denken. Der Unterschied ist bloß der, daß wir uns beim letzteren der Gründe desselben nicht bewußt sind, sondern es sich uns mit unmittelbarer Notwendigkeit aufdringt, und dadurch das Prädikat der Realität, der Wahrnehmbarkeit, erhält; dagegen das erstere in einer Reihe von Gründen liegt, deren wir uns bewußt werden. Eben das ist die Absicht aller Philosophie, dasjenige im Gange unserer Vernunft, was auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewußtseins uns unbekannt bleibt, zu entdecken. Von einem Sein, als Sein an sich, ist gar nicht die Rede, und kann nie die Rede sein; denn die Vernunft kann nicht aus ihr selbst herausgehen. Es gibt kein Sein für die Intelligenz, und da es nur für sie ein Sein gibt, es gibt überhaupt kein Sein, außer einem notwendigen Bewußtsein. Diese Notwendigkeit des Bewußtseins dringt auf dem gemeinen Gesichtspunkte sich unmittelbar auf: auf dem transzendentalen werden die Gründe derselben untersucht.

Digitized by Google

Die folgende Deduktion, sowie unser ganzes darauf aufzubauendes Moralsystem liefert nichts anderes, denn einen Teil dieses notwendigen Bewußtseins; und wer die erstere oder das letztere für etwas anderes ansehen würde, der würde es sehr unrichtig ansehen.

---

§ 1.

Aufgabe.

Sich selbst, bloß als sich selbst, d. i. abgesondert von allem, was nicht wir selbst ist, zu denken.

Auflösung:

1. Lehrsatz. Ich finde mich selbst, als mich selbst, nur wollend.

Erklärung.

a) Was heißt: ich finde mich?

Die leichteste Weise, jemand zu leiten, daß er den Begriff: Ich, bestimmt denken und verstehen lerne, ist diese. Denke dir, würde ich ihm sagen, irgendeinen Gegenstand, z. B. die Wand vor dir, deinen Schreibtisch u. dgl. Du nimmst ohne Zweifel zu diesem Denken ein Denkendes an, dieses Denkende bist du selbst; du bist unmittelbar deines Denkens in diesem Denken dir bewußt. Der gedachte Gegenstand aber soll nicht der Denkende selbst, nicht identisch mit ihm, sondern etwas demselben Entgegengesetztes sein, welches Entgegensetzens in diesem Denken du dir gleichfalls unmittelbar bewußt bist. — Jetzt denke dich. So gewiß du dies tust, setzest du das Denkende und das Gedachte in diesem Denken nicht, wie vorher, entgegen; es soll beides nicht zweierlei, — sondern eins und ebendasselbe sein, wie du dir unmittelbar bewußt bist. Der Begriff Ich also wird gedacht, wenn das Denkende und das Gedachte

Digitized by Google

im Denken als dasselbe genommen wird; und umgekehrt, was in einem solchen Denken entsteht, ist der Begriff des Ich.

Dies auf unseren Fall angewendet; ich finde mich, würde heißen: ich nehme das Gefundene für Einerlei an mit mir dem Findenden; das Gefundene soll etwas[1] anderes, als das Findende selbst sein.

b) Was heißt: ich finde mich?

Das Gefundene ist hier entgegengesetzt dem durch uns selbst Hervorgebrachten; und insbesondere soll das Findende findend sein, d. h. ich, inwiefern ich finde, bin keiner Tätigkeit, außer der des bloßen Auffassens, mir bewußt: das Aufgefaßte aber soll durch das Auffassen weder hervorgebracht, noch auf irgendeine Weise modifiziert sein; es soll überhaupt sein, und so sein, wie es ist, unabhängig von dem Auffassen. Es war, ohne aufgefaßt zu sein, und würde, wie es war, geblieben sein, wenn ich's auch nicht aufgefaßt hätte; mein Auffassen ist ihm schlechterdings zufällig, und verändert nicht das mindeste im Wesen desselben. — So nämlich erscheine ich mir selbst im Finden; es ist hier nur um eine Exposition der bloßen Tatsache des Bewußtseins, keineswegs aber darum zu tun, wie es sich in der Wahrheit, d. i. von dem höchsten Standpunkte der Spekulation aus, verhalten möge. — Es wird, wie man es sehr ausdrückend bezeichnet hat, dem Wahrnehmenden etwas gegeben. — Kurz, der Findende soll lediglich passiv sein: und es soll in unserem Falle sich ihm etwas aufdringen, das er für sich selbst anerkennt.

c) Was heißt: ich finde mich wollend; und nur als wollend kann ich mich finden?

Was wollen heiße, wird als bekannt vorausgesetzt. Dieser Begriff ist keiner Realerklärung fähig, und er bedarf keiner. Jeder muß in sich selbst, durch intellektuelle Anschauung, innewerden, was er bedeute, und er wird es ohne alle

[1] nicht etwas anderes (?) (Konjektur von Imm. Herm. Fichte.)

Digitized by Google

Schwierigkeit vermögen. Die durch die obenstehenden Worte angedeutete Tatsache ist folgende: Ich werde eines Wollens bewußt. Ich denke zu diesem Wollen etwas Bestehendes, unabhängig von meinem Bewußtsein Vorhandenes hinzu, welches das Wollende sein soll in diesem Wollen, welches diesen Willen haben, in welchem er inwohnen soll. (Wie es mit diesem Hinzudenken eines solchen Substrats zugehe, und welches die Gründe desselben seien, davon ist hier nicht die Rede, sondern nur davon, daß es geschehe; und hiervon muß jeder durch eigne Selbstbeobachtung sich überzeugen.) — Ich werde mir dieses Wollens bewußt, nehme es wahr, sagte ich. Dieses Bewußtseins, dieses Wahrnehmens werde ich mir nun gleichfalls bewußt, und beziehe es gleichfalls auf eine Substanz. Diese bewußtseiende Substanz ist mir ebendieselbe, welche auch will; und darum finde ich als das wollende Mich selbst; oder finde mich wollend.

Nur als wollend finde ich mich. Zuvörderst, ich nehme nicht etwa die Substanz unmittelbar wahr. Das Substantielle ist überhaupt kein Gegenstand der Wahrnehmung, sondern es wird zu einem Wahrgenommenen nur hinzugedacht. Nur etwas, das eine Äußerung der Substanz sein soll, kann ich unmittelbar wahrnehmen. Nun gibt es nur zwei Äußerungen, die unmittelbar jener Substanz zugeschrieben werden: Denken (im weitesten Sinne des Worts, Vorstellen oder Bewußtsein überhaupt) und Wollen. Das erstere ist ursprünglich und unmittelbar für sich gar nicht Objekt eines besonderen neuen Bewußtseins, sondern das Bewußtsein selbst. Nur inwiefern es auf ein anderes Objektives geht, und demselben entgegengesetzt wird, wird es in dieser Entgegensetzung selbst objektiv. Es ist sonach als ursprünglich objektive Äußerung jener Substanz nur das letztere, das Wollen übrig; welches auch immer nur objektiv bleibt, nie selbst ein Denken, sondern immer nur die gedachte Äußerung der Selbsttätigkeit ist. — Kurz: die Äußerung, welche allein ich mir ursprünglich zuschreibe, ist das Wollen;

Digitized by Google

nur unter der Bedingung, daß ich eines solchen mir bewußt werde, werde ich mir meiner selbst bewußt.

Dies zusammengenommen ist der Sinn des obenstehenden Satzes.

Beweis.

Anmerkung. Es ist dieser Beweis schon im Naturrechte des Vf. (§ 1) geführt worden. Dessenohngeachtet überheben wir uns auch hier desselben nicht, sondern stellen ihn unabhängig von den dort genommenen Wendungen und Ausdrücken von neuem dar: überzeugt, daß durch den Vortrag derselben Wahrheit zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Verbindungen die Klarheit der Einsicht sowohl beim Verfasser als beim Leser sehr viel gewinne.

Der Beweis gründef sich 1. auf den Begriff: Ich. Die Bedeutung dieses Begriffs ist soeben durch seine Genesis nachgewiesen worden. Daß er wirklich auf die angezeigte Art verfahre, wenn er sich sich selbst denke; und daß umgekehrt durch ein solches Verfahren ihm nichts anderes zustande komme, als der Gedanke seiner selbst: dies muß jeder in sich selbst finden, und es läßt sich ihm darüber kein besonderer Beweis führen. 2. Auf die Notwendigkeit der ursprünglichen Entgegengesetztheit eines Subjektiven und eines Objektiven im Bewußtsein. In allem Denken ist ein Gedachtes, das nicht das Denken selbst ist, in allem Bewußtsein etwas, dessen man sich bewußt ist, und das nicht das Bewußtsein selbst ist. Auch dieser Behauptung Wahrheit muß jeder in der Selbst-Anschauung seines Verfahrens finden, und sie läßt sich ihm nicht aus Begriffen beweisen. — Hinterher zwar wird man seines Denkens, als eines solchen, d. i. als eines Tuns, im Denken selbst sich bewußt, und macht es insofern zum Objekte, und die Leichtigkeit und natürliche Tendenz zu diesem Bewußtsein ist philosophisches Genie, ohne welches keiner die Bedeutung der transzendentalen Philosophie faßt. Aber selbst dies ist nur dadurch möglich, daß man unvermerkt jenem Denken ein bloß Gedachtes unterlegt, sei es auch ganz un-

Digitized by Google

bestimmt, sei es auch nur die Form eines Objekts überhaupt; denn nur unter dieser Bedingung denkt man wirklich ein Denken. 3. Auf den Charakter des ursprünglich Objektiven, daß es etwas vom Denken unabhängig Vorhandenes, also etwas Reelles, für sich und durch sich selbst Bestehendes sein soll. Auch hiervon muß man sich durch die innere Anschauung überzeugen; ohnerachtet dieses Verhältnis des Objektiven zum Subjektiven in einer Wissenschaftslehre allerdings erörtert, keineswegs aber aus ihren Begriffen, die selbst erst durch diese Beobachtung möglich werden, erwiesen wird.

Der Beweis kann so geführt werden: Der Charakter des Ich ist der, daß ein Handelndes und eins, worauf gehandelt wird, Eins sei, und ebendasselbe. So ist es, wie wir eben gesehen haben, wenn das Ich gedacht wird. Nur inwiefern das Gedachte dasselbe sein soll, als das Denkende, wird das Gedachte für mich selbst gehalten.

Nun aber ist das Denken hier ganz aus dem Spiele zu lassen. Da das Gedachte mit dem Denkenden identisch ist, bin der Denkende allerdings ich selbst; aber, zufolge des aufgestellten Satzes, soll das Gedachte, Objektive, bloß für sich, und ganz unabhängig vom Denken, Ich sein, und für Ich erkannt werden; denn es soll als Ich gefunden werden.

Sonach müßte im Gedachten, als solchem, d. i. inwiefern es bloß das Objektive sein und nie das Subjektive werden kann, also das ursprünglich Objektive ist, eine Identität des Handelnden und des Behandelten stattfinden: — so, daß es nur Objekt sein könnte, sagte ich, also ein reelles Handeln auf sich selbst — nicht ein bloßes Anschauen seiner selbst, wie die ideale Tätigkeit es ist — sondern ein reelles Selbstbestimmen seiner selbst durch sich selbst. Ein solches aber ist nur das Wollen; und umgekehrt, das Wollen denken wir nur so. Der Satz: sich finden, ist sonach absolut identisch mit dem sich wollend finden; nur inwiefern ich mich wollend finde, finde ich mich, und inwiefern ich mich finde, finde ich mich notwendig wollend.

Digitized by Google

Corollarium.

Man sieht ein, daß dem jetzt erwiesenen Satze: wenn ich mich finde, finde ich mich notwendig, als wollend, um aus ihm etwas kategorisch darzutun, ein anderer vorhergehen müsse, der: ich finde notwendig mich selbst, werde notwendig meiner selbst mir bewußt. Dieses Selbstbewußtsein wird, nicht zwar als Faktum, denn als solches ist es unmittelbar, aber in seinem Zusammenhange mit allem übrigen Bewußtsein, als wechselseitig bedingend dasselbe, und bedingt durch dasselbe, in einer Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre nachgewiesen; sonach wird der jetzt erwiesene Satz, und alles, was aus ihm noch abgeleitet werden wird, selbst notwendige Folge sowohl, als Bedingung des Selbstbewußtseins. Es läßt sich von ihm und allen seinen Folgen sagen: so gewiß Ich Ich bin, oder meiner selbst mir bewußt bin, so gewiß ist jenes und dieses für mich gewiß, und notwendig in mir und für mich vorhanden: und so steht die hier von uns aufzustellende Wissenschaft der Sittenlehre mit der gesamten Philosophie auf dem gemeinschaftlichen Grunde fest.

2. Aber das Wollen selbst ist nur unter Voraussetzung eines vom Ich Verschiedenen denkbar.

In der philosophischen Abstraktion zwar läßt sich von einem Wollen überhaupt, das eben darum unbestimmt ist, sprechen: alles wirklich wahrnehmbare Wollen aber, dergleichen hier gefordert wird, ist notwendig ein bestimmtes Wollen, in welchem etwas gewollt wird. Etwas wollen heißt fordern, daß ein bestimmtes Objekt, welches im Wollen nur als möglich gedacht wird (denn außerdem würde es nicht gewollt, sondern wahrgenommen), wirklicher Gegenstand einer Erfahrung werde; und durch diese Forderung wird dasselbe ja außer uns versetzt. In allem Wollen liegt sonach das Postulat eines Objekts außer uns, und es wird in seinem Begriffe etwas gedacht, das wir selbst nicht sind.

Digitized by Google

Nicht allein aber dies; sondern die Möglichkeit im Wollen etwas außer uns zu postulieren, setzt schon in uns den Begriff eines „außer uns" überhaupt voraus, und dieser ist nur durch Erfahrung möglich. Diese Erfahrung aber ist gleichfalls eine Beziehung unserer selbst auf etwas außer uns. — Mit anderen Worten: Das, was ich will, ist nie etwas anderes, als eine Modifikation eines Objekts, das außer mir wirklich befindlich sein soll. Alles mein Wollen ist sonach durch die Wahrnehmung eines Objekts außer mir bedingt: und ich bin mir im Wollen nicht wahrnehmbar, wie ich an und für mich bin, sondern nur, wie ich in einer gewissen Beziehung mit außer mir befindlichen Dingen werden kann.

3. Mithin muß ich, um mein wahres Wesen zu finden, jenes Fremdartige im Wollen wegdenken. Was dann übrigbleibt, ist mein reines Sein.

Die aufgestellte Behauptung ist die unmittelbare Schlußfolge aus den obenstehenden Sätzen. Was allein noch zu untersuchen ist, ist, was nach der geforderten Abstraktion übrigbleiben möge. Das Wollen, als solches, ist ein Erstes, absolut in sich selbst, und in nichts außer ihm, Gegründetes. Wir machen diesen Begriff, der nur negativ gefaßt und erklärt werden kann (denn ein Erstes heißt nichts weiter, als ein von keinem anderen Abgeleitetes, und ein durch sich selbst Begründetes nichts weiter, als ein durch kein anderes Begründetes), und auf welchem hier alles beruht, deutlicher. — Alles Abhängige, durch ein anderes Bedingte und Begründete läßt sich, inwiefern es dies ist, auch mittelbar, aus der Erkenntnis des Begründenden, erkennen. Wenn z. B. eine Kugel durch einen Stoß fortbewegt wird, so kann ich freilich unmittelbar die Kugel sich bewegen sehen, den Punkt, von welchem sie ausgeht, und den Punkt, in welchem sie stille steht, sowie die Schnelligkeit, mit der sie sich bewegt, wahrnehmen; aber ich könnte dieses alles auch, wenn mir nur sonst die Bedingungen, unter denen die Kugel für sich selbst steht, bekannt sind, ohne unmittelbare Wahr-

Digitized by Google

nehmung, aus der Kraft, mit welcher sie angestoßen ist, schließen. Darum wird die Bewegung der Kugel als etwas Abhängiges, Zweites, betrachtet. Ein Erstes, und durch sich selbst Begründetes müßte demnach so sein, daß es schlechthin nicht durch ein anderes mittelbar, sondern nur durch sich selbst unmittelbar erkannt werden könnte. Es ist, wie es ist, weil es so ist.

Inwiefern sonach das Wollen ein absolutes und Erstes ist, ist es schlechthin nicht aus dem Einflusse eines Etwas außer dem Ich, sondern lediglich aus dem Ich selbst zu erklären; und diese Absolutheit desselben wäre es, die nach Abstraktion von allem Fremdartigen übrigbliebe.

Anmerkung. Daß das Wollen in der erklärten Bedeutung als absolut erscheine, ist Faktum des Bewußtseins: jeder wird es in sich selbst finden, und es läßt sich keinem von außen beibringen, der es nicht schon weiß. Daraus aber folgt nicht, daß diese Erscheinung nicht selbst weiter erklärt und abgeleitet werden müsse, wodurch die erscheinende Absolutheit selbst weiter erklärt würde, und aufhörte, Absolutheit zu sein, und die Erscheinung derselben sich in Schein verwandelte: — gerade so, wie es allerdings auch erscheint, daß bestimmte Dinge in Raum und Zeit unabhängig von uns da sind, und diese Erscheinung in einer transzendentalen Philosophie doch weiter erklärt (nur nicht, wovon die Gründe nicht hierher gehören, in Schein verwandelt) wird. Es wird zwar nie jemand eine solche Erklärung des Wollens aus etwas anderem zu geben, noch irgend ein verständliches Wort zu diesem Behufe beizubringen vermögen; wenn er aber behauptet, dasselbe könne dennoch einen uns freilich unbegreiflichen Grund außer uns haben, so hat eine solche Behauptung freilich nicht den geringsten Grund für sich, es ist aber auch kein theoretischer Vernunftgrund dagegen. Wenn man sich nun doch entschließt, diese Erscheinung nicht weiter zu erklären, und sie für absolut unerklärbar, d. i. für Wahrheit, und für unsere einige Wahrheit zu halten, nach der alle andere Wahrheit beurteilt und gerichtet werden müsse, — wie denn eben auf diese Entschließung unsere ganze Philosophie aufgebaut ist — so geschieht dies nicht zufolge einer theoretischen Einsicht, sondern zufolge eines praktischen Interesse: ich will selb-

Digitized by Google

ständig sein, darum halte ich mich dafür. Ein solches Fürwahrhalten aber ist ein Glaube. Sonach geht unsere Philosophie aus von einem Glauben, und weiß es. Auch der Dogmatismus, der, wenn er konsequent ist, die angeführte Behauptung macht, geht gleichfalls von einem Glauben (an das Ding an sich) aus; nur weiß er es gewöhnlich nicht. (Vgl. die Einleitung in die neue Darstellung der Wissenschaftslehre im Phil. Journ. Bd. V. S. 23.)[1] Man macht in unserem Systeme sich selbst zum Boden seiner Philosophie, daher kommt sie demjenigen als bodenlos vor, der dies nicht vermag; aber man kann ihn im voraus versichern, daß er auch anderwärts keinen Boden finden werde, wenn er sich diesen nicht verschaffe, oder mit ihm sich nicht begnügen wolle. Es ist notwendig, daß unsere Philosophie dieses recht laut bekenne, damit sie doch endlich mit der Zumutung verschont werde, den Menschen von außen anzudemonstrieren, was sie selbst in sich erschaffen müssen.

Wie wird nun dieses Absolute im Wollen gedacht?

Um bei diesem Begriffe, welcher in der Abstraktion, die er hier erhalten muß, wohl der schwierigste in der ganzen Philosophie sein dürfte; der aber, da die ganze hier aufzustellende Wissenschaft es eigentlich nur mit seiner weiteren Bestimmung zu tun hat, in der Zukunft ohne Zweifel die höchste Klarheit erhalten wird, doch gleich anfangs etwas denken zu lassen, heben wir die Erörterung desselben mit einem Beispiele an.

Man denke sich eine Stahlfeder, welche niedergedrückt wird. Es ist an ihr ohne Zweifel ein Streben, das Drückende zurückzustoßen; welches Streben in ihr also nach außen geht. Dies wäre das Bild eines wirklichen Wollens, als Zustandes des Vernunftwesens; und davon rede ich hier nicht. Welches ist denn nun der nächste Grund (nicht etwa die Bedingung) dieses Strebens, als wirklich bestimmter Äußerung der Stahlfeder? Ohne Zweifel eine innere Wirkung derselben auf sich selbst, eine Selbstbestimmung. Im drückenden Körper

[1] In der vorliegenden Ausgabe Bd. III, S. 17.

Digitized by Google

außer der Stahlfeder liegt doch wahrhaftig nicht der Grund, daß ihm entgegengewirkt wird. Diese Selbstbestimmung wäre, was bei dem Vernunftwesen der bloße Akt des Wollens ist. Aus beiden würde, wenn die Stahlfeder sich selbst anschauen könnte, in ihr das Bewußtsein eines Willens entstehen, das Drückende zurückzustoßen. Aber alles das Angezeigte wäre nur unter der Bedingung möglich, daß auf sie wirklich ein Druck von außen geschähe. Ebenso kann nach der obigen Argumentation das Vernunftwesen sich nicht zu einem wirklichen Wollen bestimmen, ohne mit etwas außer ihm (so nämlich erscheint sich das Vernunftwesen) in Wechselwirkung zu stehen. Davon soll nun hier abstrahiert werden; es ist sonach von dem zuletzt angezeigten Momente hier ebensowenig die Rede, als vom ersten. Wenn nun, daß ich zum Beispiele zurückkehre, von dem äußeren Drucke ganz abstrahiert wird, bleibt denn doch etwas übrig, wodurch noch immer die Stahlfeder, als solche, gedacht wird; und was ist das Übrigbleibende? Offenbar dasjenige, zufolge dessen ich urteile, daß die Stahlfeder, sobald ein Druck darauf geschehen wird, demselben entgegenstreben wird; sonach die eigne innere Tendenz derselben, sich zu einem Gegenstreben zu bestimmen, als eigentliches Wesen der Elastizität und letzter nicht weiter zu erklärender Grund aller Erscheinungen derselben, wenn die Bedingungen ihrer Äußerung eintreten. — Der sehr wesentliche Unterschied dieser ursprünglichen Tendenz in der Stahlfeder von derselben im Vernunftwesen wird sich in den folgenden Untersuchungen ergeben.

Wie wir in dem zum Beispiele aufgestellten Begriffe absonderten, so haben wir jetzt in dem durch sein Wollen begriffenen Ich abzusondern.

Zuvörderst ist der Form nach die Aufgabe die, das Ich in der geforderten Abstraktion, als ein Bestehendes, Fixiertes zu denken; daraus folgt, daß dasjenige, wodurch es begriffen und charakterisiert wird, ein Dauerndes und Wesent-

Digitized by Google

liches sein müsse. Die Äußerungen und Erscheinungen desselben können sich ändern, weil die Bedingungen, unter denen es sich äußert, sich ändern; aber das unter allen diesen Bedingungen sich Äußernde bleibt stets dasselbe. (Daß dieses Denken eines Bestehenden selbst auf unsere Denkgesetze sich gründe, daß sonach hier nur das Wesen des Ich für das Ich, keineswegs aber das Wesen desselben an sich, als Dings an sich, gesucht werde, wird aus der Bekanntschaft mit dem Geiste der transzendentalen Philosophie vorausgesetzt.)

Dann soll der Materie nach das zu Denkende der Grund eines absoluten Wollens sein (alles Wollen nämlich ist absolut). Was ist es nun? Jeder muß vom Anfange an das Geforderte wirklich mit uns gedacht, die vorgeschriebene Abstraktion darin wirklich vorgenommen haben, und jetzt innerlich sich anschauen, was ihm übrigbleibe; was das sei, das er noch immer denkt. Nur so erhält er die beabsichtigte Kenntnis. Der Name kann nichts deutlich machen, denn der ganze Begriff ist bisher so gut als nicht gedacht, vielweniger bezeichnet. Damit er nun aber doch einen Namen habe, wollen wir das Begriffene nennen: absolute Tendenz zum Absoluten; absolute Unbestimmbarkeit durch irgend etwas außer ihm, Tendenz sich selbst absolut zu bestimmen, ohne allen äußeren Antrieb. Es ist nicht nur bloße Kraft oder Vermögen; denn ein Vermögen ist nichts Wirkliches, sondern nur dasjenige, was wir der Wirklichkeit vorher denken, um sie in eine Reihe unseres Denkens aufnehmen zu können; was wir aber hier zu denken haben, soll etwas Wirkliches, das Wesen des Ich Konstituierendes, sein. Doch liegt der Begriff des Vermögens mit darin. Auf die wirkliche Äußerung, die nur unter Bedingung eines gegebenen Objekts möglich ist, bezogen, ist es in dieser Beziehung das Vermögen derselben. Ebensowenig ist es ein Trieb, wie man den Grund der Elastizität in der zum Beispiele angeführten Stahlfeder nennen könnte; denn der Trieb wirkt, wenn die Bedingungen seiner Wirk-

Digitized by Google

samkeit eintreten, notwendig, und auf eine materiell bestimmte Weise. Vom Ich wissen wir über diesen Punkt noch nichts, und dürfen durch voreilige Bestimmung der künftigen Untersuchung nicht vorgreifen.

Resultat. Der wesentliche Charakter des Ich, wodurch es sich von allem, was außer ihm ist, unterscheidet, besteht in einer Tendenz zur Selbsttätigkeit um der Selbsttätigkeit willen; und diese Tendenz ist es, was gedacht wird, wenn das Ich an und für sich ohne alle Beziehung auf etwas außer ihm gedacht wird.

Anmerkung. Man vergesse nicht, daß das Ich hier lediglich als Objekt betrachtet wird; nicht aber als Ich überhaupt. Unter der letzteren Voraussetzung wäre der aufgestellte Satz ganz falsch.

§ 2.

Es ist soeben gezeigt worden, was das Ich an und für sich selbst sei; oder sorgfältiger ausgedrückt: wie das Ich, wenn es lediglich als Objekt gedacht wird, notwendig gedacht werden müsse.

Aber — ein Satz, den wir aus einer Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als bekannt und erwiesen voraussetzen könnten — das Ich ist etwas nur insofern, inwiefern es sich selbst als dasselbe setzt (anschaut und denkt), und es ist nichts, als was es sich nicht setzt.

Nur einige Worte zur Erläuterung dieses Satzes. Dadurch eben unterscheidet sich ein Ding und das ihm ganz entgegengesetzte Ich (Vernunftwesen), daß das erstere bloß sein soll, ohne selbst von seinem Sein das geringste zu wissen; im Ich aber, als Ich, Sein und Bewußtsein zusammenfallen soll, kein Sein desselben stattfinden soll, ohne Selbstbewußtsein desselben, und umgekehrt, kein Bewußtsein seiner selbst, ohne ein Sein desjenigen, dessen es sich bewußt ist. Alles Sein

Digitized by Google

bezieht sich auf ein Bewußtsein, und selbst die Existenz eines Dings läßt sich nicht denken, ohne eine Intelligenz dazu zu denken, die von dieser Existenz wisse: nur wird dieses Wissen nicht in das Ding selbst verlegt, welches ist, sondern in eine Intelligenz außer ihm; das Wissen vom Sein des Ich aber wird in dieselbe Substanz verlegt, welche auch ist; und nur inwiefern diese unmittelbare Verbindung des Bewußtseins mit dem Sein gesetzt ist, kann man sagen: das Ich sei dieses oder jenes.

Dies auf unseren gegenwärtigen Fall angewendet: so gewiß das im vorhergehenden Aufgestellte, Wesen des Ich ist, muß dasselbe davon wissen. Es gibt sonach sicher ein Bewußtsein der beschriebenen absoluten Tendenz.

Es kann vielleicht von Wichtigkeit sein, dies nicht bloß im allgemeinen zu wissen, sondern dieses Bewußtsein selbst noch besonders zu beschreiben. Wir gehen an dieses Geschäft.

Aufgabe.

Des Bewußtseins seines ursprünglichen Seins sich bestimmt bewußt zu werden.

Zur Erläuterung.

Es versteht sich, daß man dessen sich bewußt ist, wovon man redet, und daß beim Philosophieren es sich nicht anders verhalten werde. So wurden wir im vorigen Paragraphen uns allerdings etwas bewußt. Das Objekt unseres Bewußtseins war hervorgebracht durch freie Selbstbestimmung unseres Denkvermögens, vermittelst einer willkürlichen Abstraktion.

Nun wird behauptet, daß dasselbe Objekt ursprünglich, d. i. vor allem freien Philosophieren, für uns vorhanden sei, und sich uns, so gewiß wir nur überhaupt zum Bewußtsein kommen, notwendig aufdringe. Ist dies wahr, so ist auch ein ursprüngliches Bewußtsein desselben vorhanden, nicht gerade als eines einzelnen Objekts, in derselben Abstraktion, in der wir es soeben aufgestellt haben. Es

Digitized by Google

kann gar wohl in und mit einem anderen Gedanken vorkommen, als Bestimmung desselben.

Ist denn nun dieses ursprüngliche Bewußtsein anders beschaffen, als dasjenige, was wir soeben als Philosophen in uns hervorgebracht haben? Wie könnte es doch, da es dasselbe zum Objekte haben soll, und da der Philosoph, als solcher, doch wohl auch keine andere subjektive Denkform besitzt, als die gemeinsame und ursprüngliche aller Vernunft.

Warum suchen wir denn also, was wir schon haben? Wir haben es, ohne davon zu wissen; jetzt wollen wir bloß das Wissen davon in uns hervorbringen. Das Vernunftwesen ist so eingerichtet, daß indem es denkt, es in der Regel sein Denken nicht betrachtet, sondern nur das Gedachte, sich selbst, als das Subjekt, im Objekte verliert. Doch liegt der Philosophie alles daran, das Subjekt als solches zu kennen, um seine Einflüsse auf die Bestimmung des Objekts zu beurteilen. Dies kann nur dadurch geschehen, daß die bloße Reflexion zum Objekte einer neuen Reflexion gemacht werde. — Es mag dem Unphilosophen sonderbar, und vielleicht lächerlich vorkommen, daß man eines Bewußtseins sich bewußt werden solle. Er beweist dadurch weiter nichts, als seine Unkunde der Philosophie und seine gänzliche Unfähigkeit zu derselben.

Genetische Beschreibung des angezeigten Bewußtseins.

1. Das Ich hat das absolute Vermögen der Anschauung, denn dadurch eben wird es Ich. Dieses Vermögen kann nicht weiter abgeleitet werden, und es bedarf keiner weiteren Ableitung. Wie ein Ich gesetzt ist, ist dieses Vermögen gesetzt. — Ferner, das Ich kann ohne weiteres anschauen, und muß ohne weiteres anschauen, was es selbst ist. Die besondere Bestimmung des Vermögens anzuschauen überhaupt, welche hier postuliert wird, bedarf sonach ebensowenig einer Ableitung, oder Vermittlung durch Gründe

Digitized by Google

außer ihm. Das Ich schaut sich an, schlechthin weil es sich anschaut. — Soviel über das Faktum, als solches. Jetzt

2. zur Bestimmung dieses Faktums: bei welcher wir bei einem jeden auf die selbsttätige Erzeugung dessen, wovon die Rede ist, und auf das innige Anschauen dessen, was ihm in derselben entstehen wird, rechnen.

Das Anschauende (Intelligente), welches eben durch den postulierten Akt zum Intelligenten wird, setzt die oben beschriebene Tendenz zur absoluten Tätigkeit zufolge des Postulats, als — sich selbst; verstehe, als identisch mit sich, dem Intelligenten. Jene Absolutheit des reellen Handelns wird sonach hierdurch Wesen einer Intelligenz, und kommt unter die Botmäßigkeit des Begriffs; und dadurch erst wird sie eigentliche Freiheit: Absolutheit der Absolutheit, absolutes Vermögen, sich selbst absolut zu machen. — Durch das Bewußtsein seiner Absolutheit reißt das Ich sich selbst — von sich selbst — los, und stellt sich hin als Selbständiges.

Es reißt sich selbst von sich selbst los, sagte ich; und ich erkläre zuvörderst diesen Ausdruck. — Alle Anschauung, als solche, soll auf etwas gehen, das unabhängig von ihr da ist, und so da ist, wie es nun einmal angeschaut wird. Nicht anders verhält es sich mit der Anschauung, von welcher wir hier reden, da sie ja doch Anschauung ist. Das Ich, als Absolutes, soll daliegen und dagelegen haben, ehe es in die Anschauung aufgefaßt wurde; diese Absolutheit soll sein von aller Anschauung unabhängiges Sein und Bestehen ausmachen. Wo nun das Angeschaute etwas außer dem Wesen des Anschauenden sein soll, da bleibt der Intelligenz, als solcher, nur das leidende Zusehen. So soll es hier nicht sein. Das Angeschaute ist selbst das Anschauende; nicht zwar als solches,[1] aber es ist mit ihm Ein Wesen, Eine Kraft und Substanz. Die Intelligenz hat sonach hier nicht bloß das Zusehen, sondern sie selbst,

[1] unmittelbar als solches — (Marg. des Verf.).

Digitized by Google

als Intelligenz, wird — für sich (wie sich dies versteht, denn nach einem anderen Sein wird hoffentlich niemand fragen) absolute reelle Kraft des Begriffs.[1] Das Ich, als absolute Kraft mit Bewußtsein, reißt sich los — vom Ich, als gegebenem Absoluten, ohne Kraft und Bewußtsein.

Es ist nötig, bei diesem Hauptgedanken, der vielen schwierig vorkommen wird, von dessen richtigem Verständnis jedoch die Möglichkeit des Verständnisses unseres ganzen Systems abhängt, noch ein wenig zu verweilen.

Denke dir, würde ich den Leser anreden, noch einmal jene Stahlfeder, der wir uns im vorigen Paragraphen als eines Beispiels bedienten. Es liegt allerdings in ihr selbst das Prinzip einer eigentümlichen Bewegung, welche ihr keineswegs von außen kommt, sondern vielmehr der Richtung, die sie von außen erhält, widersteht. Dennoch würdest du Bedenken tragen, das, was du bisher immer Freiheit genannt hast, und was du wohl mit vollem Rechte so nennen magst, der Stahlfeder zuzuschreiben. Woher diese Bedenklichkeit? Solltest du etwa antworten: der Widerstand erfolge aus der Natur der Stahlfeder, und aus der Bedingung, unter die sie gesetzt ist, daß ein Druck von außen auf sie geschehe, ohne Ausnahme, nach einem notwendigen Gesetze; wenn die ersten beiden Data gesetzt seien, so könne man auf einen Widerstand der Feder im voraus sicher rechnen und ihn vorhersehen; und darin möge der dir verborgene Grund liegen, warum du es nicht über dich erhalten könnest, der Stahlfeder Freiheit zuzuschreiben: solltest du so antworten, so will ich dieses Hindernis entfernen. Ich will dir erlauben, diese Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit in der Stahlfeder wegzudenken, und anzunehmen, daß einmal, man weiß nicht warum, sie dem Drucke nachgebe, ein andermal, man weiß ebensowenig warum, sie demselben entgegenstrebe. Willst du nun die so gedachte Stahlfeder frei nennen? Ich erwarte dies keineswegs. Weit entfernt, daß dir die Verknüpfung des Begriffs der Freiheit mit ihrem Begriffe

[1] Es werden Augen eingesetzt dem Einen — (Marg. des Verf.).

Digitized by Google

erleichtert wäre, ist dir etwas absolut Undenkbares angemutet — das blinde Ohngefähr; und du bleibst dabei, daß du zwar nicht wissest, wodurch die Stahlfeder zum Widerstande bestimmt sei; daß sie aber denn doch dazu bestimmt sei, keineswegs sich selbst dazu bestimme, mithin nicht für frei zu achten sei.

Was magst du denn doch bei deinem Bestimmt-sein, im Gegensatze eines Sich-selbst-bestimmens denken, und was magst du für die Möglichkeit des letzteren doch eigentlich fordern? Wir wollen uns dies deutlich zu machen suchen. — Da du mit dem zuletzt versuchten Gedanken eines freien Dings, als eines von dem blinden Ohngefähr abhängigen Dings, überhaupt nicht umgehen, und dir dabei in der Tat gar nichts denken konntest, ohne daß dir dadurch die Beilegung der Freiheit erleichtert wurde, so wollen wir bei dem zuerst Aufgestellten stehen bleiben. In diesem Falle, sagst du, ist die Stahlfeder zum Widerstande gegen den auf sie geschehenen Druck bestimmt durch ihre Natur. Was heißt dies? Wir fordern nämlich hier nicht von dir, daß du eine außer dir liegende Kenntnis haben, oder durch weitschreitende Folgerung entfernte Resultate finden sollst. Worauf es hier ankommt, das denkst du wirklich schon in diesem Augenblicke, und hast es von jeher gedacht, ehe du dich zum Philosophieren entschlossest; du sollst dir nur klar machen, was du wirklich denkst, bloß dich selbst verstehen lernen. — Die Natur des Dinges ist sein festgesetztes Bestehen, ohne innere Bewegung, ruhend und tot, und so etwas setzest du notwendig, wenn du ein Ding und eine Natur desselben setzest; denn ein solches Setzen ist eben das Denken eines Dinges. In diesem ruhenden, unwandelbaren Bestehen hast du es nun schon mitbegriffen, es liegt in ihm als prädestiniert, daß unter einer gewissen Bedingung eine gewisse Veränderung erfolge, denn — du hast ja, wie du sagtest, gleich anfangs ein festgesetztes Unwandelbares gedacht. Dies ist die Natur des Dings, die gar nicht von ihm abhängt; denn das Ding ist ja selbst seine Natur, und die Natur desselben

Digitized by Google

ist ja das Ding; so wie du das eine denkst, denkst du notwendig das andere mit, und du wirst hoffentlich nicht das Ding vor seiner Natur vorher sein lassen, damit es selbst seine Natur bestimme. — Hast du aber einmal die Natur desselben gesetzt, so gehest du in deinem Denken von einem Sein (der Natur) zu einem Sein (ihrer Äußerung unter einer gewissen Bedingung) durch lauter Sein, eine stetige Reihe hindurch; oder, wenn man die Sache subjektiv ansieht und die Bestimmung deines Denkens dabei beobachtet, deine Anschauung ist immerfort gebunden, und bleibt gebunden, sie hat fortdauernd nur das Zusehen, und es ist kein Moment in der Reihe, da sie sich zum selbsttätigen Hervorbringen erheben dürfte; und dieser Zustand deines Denkens eben ist es, den du den Gedanken der Notwendigkeit nennst, und durch den du dem Gedachten alle Freiheit absprichst.

Es ist sonach der Grund gefunden, warum du in unserem und ähnlichen Fällen schlechterdings keine Freiheit zu denken vermochtest. Objektiv ausgedrückt: alles Sein, das selbst aus einem Sein herfließt, ist ein notwendiges Sein, keineswegs aber ein Produkt der Freiheit; oder subjektiv: durch Anknüpfung eines Seins an ein anderes Sein entsteht uns der Begriff eines notwendigen Seins. Hieraus kannst du nun auch durch Gegensatz schließen, was du eigentlich forderst, um Freiheit zu denken, die du doch denken kannst, und von jeher wirklich gedacht hast. Du forderst ein Sein — nicht ohne allen Grund, denn so etwas kannst du gar nicht denken; sondern dessen Grund nur nicht wieder in einem Sein, sondern in etwas anderem liege. Nun gibt es außer dem Sein für uns nichts anderes, als das Denken. Das Sein, das du als Produkt der Freiheit zu denken vermöchtest, müßte sonach etwa aus einem Denken hervorgehen. Wir wollen sehen, ob unter dieser Voraussetzung die Freiheit begreiflicher werde.

Wenn etwas nicht bestimmt sei, sondern sich bestimme, so wolltest du es für frei gelten lassen. Ist dieses tätige Bestimmen, unter der Voraussetzung, daß die Bestimmung

Digitized by Google

durch ein Denken geschehe, begreiflich? Ohne Zweifel; wenn man nämlich nur fähig ist, das Denken selbst zu denken, und nicht etwa den Begriff zu einem Dinge macht. Denn dasjenige, was die Ableitung eines Freien aus einem Sein unmöglich machte, daß nämlich ein fixiertes Bestehen gesetzt war, fällt hier gänzlich weg. Das Denken wird gar nicht als etwas Bestehendes, sondern als Agilität, und bloß als Agilität der Intelligenz gesetzt. — Es müsse etwas sich selbst bestimmen, um als frei gedacht werden zu können, fordertest du; nicht etwa nur nicht von außen, sondern auch durch seine Natur nicht, bestimmt sein. Was bedeutet dieses selbst? Es wird dadurch offenbar eine Doppelheit gedacht. Das Freie soll sein, ehe es bestimmt ist, — ein von seiner Bestimmtheit unabhängiges Dasein haben. Darum kann ein Ding nicht gedacht werden, als sich selbst bestimmend, weil es nicht eher ist, als seine Natur, d. i. der Umfang seiner Bestimmungen. Wie soeben gesagt, was sich selbst bestimmen sollte, müßte in einer gewissen Rücksicht sein, ehe es ist; ehe es Eigenschaften, und überhaupt eine Natur hat. Dies läßt nur unter unserer Voraussetzung, unter ihr aber sich sehr wohl denken. Das Freie ist als Intelligenz mit dem Begriffe seines reellen Seins vor dem reellen Sein vorher, und in dem ersteren liegt der Grund des zweiten. Der Begriff eines gewissen Seins geht diesem Sein vorher, und der letztere ist vom ersteren abhängig.

Unsere Behauptung ist sonach die, daß nur die Intelligenz als frei gedacht werden könne, und daß sie bloß dadurch, daß sie sich als Intelligenz faßt, frei werde; denn nur dadurch bringe sie ihr Sein unter etwas, das höher ist, als alles Sein, unter den Begriff. Es dürfte jemand einwenden: es sei ja sogar in unserer eignen Argumentation, im vorhergehenden Paragraphen, die Absolutheit, als ein Sein, und Gesetztes, vorausgesetzt, und die Reflexion, die jetzt so große Dinge tun solle, sei ja offenbar selbst durch jene Absolutheit bedingt, habe sie zum Objekt, und sei weder Reflexion überhaupt, noch diese Reflexion, ohne Voraus-

Digitized by Google

setzung eines Objekts, und dieses Objekts. Aber es wird sich an seinem Orte ergeben, daß selbst diese Absolutheit zur Möglichkeit einer Intelligenz überhaupt erfordert werde, und aus derselben hervorgehe; daß sonach der soeben aufgestellte Satz sich auch umkehren lasse, und man sagen könne: nur ein Freies kann als Intelligenz gedacht werden, eine Intelligenz ist notwendig frei.

Wir gehen zurück zu unserem Vorhaben.

Indem, zufolge des Postulats, das Ich jene Tendenz zur absoluten Tätigkeit als sich selbst anschaut, setzt es sich als frei, d. h. als Vermögen einer Kausalität durch den bloßen Begriff.

Die Freiheit ist, nach Kant, das Vermögen, einen Zustand (ein Sein und Bestehen) absolut anzufangen. Dies ist eine vortreffliche Nominalerklärung. Doch scheint im allgemeinen die Einsicht dadurch nicht viel gewonnen zu haben; denn es sind über die Freiheit noch immer beinahe lauter falsche Begriffe im Umlaufe. Es war nämlich die noch höhere Frage zu beantworten, wie denn ein Zustand schlechthin angefangen werden könne, oder wie sich denn das absolute Anfangen eines Zustandes denken lasse, welches einen genetischen Begriff der Freiheit gegeben, — diesen Begriff vor unseren Augen erzeugt hätte. Dies ist von uns soeben geleistet worden. Der schlechthin angefangene Zustand wird nicht schlechthin an nichts angeknüpft; denn das endliche vernünftige Wesen denkt notwendig nur vermittelnd und anknüpfend. Nur wird er nicht an ein anderes Sein angeknüpft, sondern an ein Denken.

Um aber den Begriff so aufzustellen, muß man freilich den Weg der Wissenschaftslehre gehen, und zu gehen vermögen, von allem Sein, als solchem (von der Tatsache), abstrahieren, und von dem, was höher ist, denn alles Sein, von dem Anschauen und Denken (von dem Handeln der Intelligenz überhaupt) ausgehen. Derselbe Weg, der in der theoretischen Philosophie allein zum Ziele führt, das Sein (es versteht sich, für uns) zu erklären, macht auch

Digitized by Google

allein eine praktische Philosophie möglich. Hierdurch wird auch der oben gebrauchte Ausdruck: das Ich stellt sich selbst selbständig hin, noch klarer. Die erste Ansicht dieses Satzes: das Ich nimmt alles, was es ursprünglich ist (es ist aber ursprünglich nichts, als frei), in die Anschauung und den Begriff seiner selbst auf, ist schon vollkommen erklärt. Es liegt aber in ihm noch mehr. Alles nämlich, was es in der Wirklichkeit sein kann, wo der Begriff Erkenntnisbegriff wird, und der Intelligenz nur das Zusehen bleibt, hängt doch ursprünglich vom Begriffe ab. Was es je werden soll, dazu muß es sich selbst durch den Begriff machen, und was es je sein wird, dazu wird es sich durch ihn gemacht haben. Es ist in jeder Rücksicht sein eigner Grund, und setzt, auch in praktischer Bedeutung sich selbst schlechthin.

Es setzt sich aber auch nur als ein Vermögen.

Dies muß streng erwiesen werden, und es ist des strengsten Beweises fähig. — Nämlich, die Tendenz zur absoluten Tätigkeit fällt, wie wir gesehen haben, in die Botmäßigkeit eines Intelligenten. Das Intelligente aber, als solches, ist (wie jeder in der Anschauung seiner selbst als Intelligenz finden muß, und keinem erwiesen werden kann) absolut sich selbst bestimmend, bloße reine Tätigkeit, im Gegensatze alles Bestehens und Gesetztseins, wie fein es auch gedacht werden möge; sonach keiner Bestimmung durch seine etwaige Natur und Wesen, keiner Tendenz, Triebes, Inklination, oder des etwas fähig. Mithin ist eine solche Inklination, wie fein sie auch gedacht werden möge, auch nicht in der Tatkraft möglich, die in der Botmäßigkeit einer Intelligenz ist, inwiefern sie in derselben ist; sondern diese Tatkraft wird dadurch ein bloßes reines Vermögen, d. h. lediglich ein solcher Begriff, an welchen eine Wirklichkeit, als an ihren Grund, im Denken sich anknüpfen läßt; ohne das mindeste in ihm liegende Datum, was für eine Wirklichkeit dies sein werde.

Das Resultat unserer gegenwärtigen Untersuchung ist in

Digitized by Google

den obenstehenden Sätzen bestimmt enthalten, und bedarf keiner besonderen Aufzeichnung.

§ 3.

Es muß im vorhergehenden Paragraphen befremdet haben, daß aus der Reflexion auf eine Tendenz ein Bewußtsein abgeleitet worden, welches gar nichts einer Tendenz Ähnliches bei sich führt; und daß der eigentliche Charakter dieser vorher aufgestellten Tendenz ganz beiseite gesetzt zu werden scheint. — Das letztere darf nicht geschehen. Das Ich ist, nach dem Grundsatze, worauf unser Räsonnement im vorhergehenden Paragraphen sich gründete, nur das, als was es sich setzt. Das Ich soll ursprünglich eine Tendenz sein. Dies heißt gar nichts gesagt, und ist in sich selbst widersprechend, wenn es nicht für sich selbst diesen Charakter haben, sich desselben nicht bewußt sein soll. Es ist sonach gar nicht die Frage: ob ein solches Bewußtsein im Ich vorkommen werde; wohl aber bedarf dies einer sorgfältigen Untersuchung, wie dieses Bewußtsein seiner Form nach beschaffen sein möge. Wir werden die geforderte Einsicht am zweckmäßigsten dadurch uns erwerben, daß wir dieses Bewußtsein unter unseren Augen entstehen lassen.

Sonach ist unsere Aufgabe folgende:

Zu sehen, auf welche Weise das Ich seiner Tendenz zur absoluten Selbsttätigkeit, als einer solchen, sich bewußt werde.

Vorerinnerung.

Im vorigen Paragraphen gingen wir so zu Werke, daß wir eine Reflexion auf das vorliegende objektive Ich schlechthin postulierten, wozu wir das unstreitige Recht hatten, da ja das Ich notwendig Intelligenz, und sich selbst unbedingt anschauende Intelligenz ist. Wir, die Philosophierenden, waren bloße Zuschauer einer Selbstanschauung des ursprüng-

Digitized by Google

lichen Ich; was wir aufstellten, war nicht unser eigner Gedanke, sondern ein Gedanke des Ich; der Gegenstand unserer Reflexion war selbst eine Reflexion.

Wir rechnen im gegenwärtigen Paragraphen gleichfalls, wenn wir nur unsere Aufgabe zu lösen vermögen, bei einer solchen ursprünglichen Reflexion des Ich anzukommen; nur können wir mit ihr nicht anheben. Denn durch das bloße Postulat einer Reflexion kommt nichts anderes zustande, als was wir schon haben, und womit wir aus dem vorher angezeigten Grunde uns nicht begnügen können: das Bewußtsein eines bloßen Vermögens, keineswegs aber einer Tendenz oder Triebes. — Daß ich den Unterschied zwischen beiden Reflexionen kurz angebe: die vorher beschriebene Reflexion war schlechthin möglich; die gegenwärtig aufzuzeigende ist ihrer Möglichkeit nach erst zu begründen; und diese Begründung geschieht eben durch unser Philosophieren, welches (wenigstens vorläufig) für nichts anderes, als für ein Philosophieren gelten soll.

Wir gehen an die Lösung unserer Aufgabe.

1. Die gesetzte Tendenz äußert sich notwendig als Trieb, auf das ganze Ich.

So denkt nicht das ursprüngliche Ich; so denkt der Philosoph, indem er seine obigen Sätze sich selbst klar entwickelt.

Eines besonderen Beweises bedarf diese Behauptung nicht; sie ergibt sich durch bloße Analyse dessen, was § 1 festgesetzt worden. — Die Tendenz ist gesetzt als Wesen des Ich; sie gehört sonach, auch als solche, notwendig zum Ich, und in das Ich, und kann nicht weggedacht werden, ohne daß das Ich selbst aufgehoben werde. Aber sie ist, als bloße Tendenz, Trieb: reeller innerer Erklärungsgrund einer wirklichen Selbsttätigkeit. Ein Trieb aber, der als wesentlich, bestehend, unaustilgbar gesetzt wird, treibt; und dieses ist seine Äußerung: beide Ausdrücke sagen ganz dasselbe.

Wenn wir nun das Ich, in welchem der Trieb ist, und auf

Digitized by Google

welches er sich äußert, bloß objektiv denken, so ist die Wirkung des Triebes ohne weiteres verständlich; er wird, sobald nur die äußeren Bedingungen eintreten, eine Selbsttätigkeit bewirken; gerade wie es bei der Stahlfeder auch ist. Die Handlung wird aus dem Triebe erfolgen, wie das Bewirkte aus seiner Ursache. — Ja, denken wir selbst die Intelligenz zu ihm hinzu, doch so, daß sie abhängig sei von der objektiven Beschaffenheit, diese aber nicht von ihr, so wird der Trieb von einem Sehnen, die Tat von einem Entschlusse begleitet werden, welches alles, wenn die Bedingungen gegeben sind, mit derselben Notwendigkeit erfolgt, mit welcher die Tat erfolgte.

Wir können das Ich in Beziehung auf den Trieb so objektiv denken, und werden es zu seiner Zeit so denken müssen; an diesem Orte aber würde diese wiederholte Absonderung in einem Begriffe, den wir schon zusammengesetzt haben, nur zerstreuen, und zu nichts dienen. Der systematische Gang erfordert, das zuletzt Gefundene, so wie es gefunden ist, weiter zu bestimmen; und sonach ist das Ich hier nicht objektiv, sondern, so wie es im vorigen Paragraphen aufgestellt ist, subjektiv und objektiv zugleich zu denken. Dies bedeutet die Benennung des ganzen Ich, der wir uns im obenstehenden Satze bedienten. — Die Tatkraft ist in die Botmäßigkeit der Intelligenz gekommen, durch die Reflexion, wie wir erwiesen haben; umgekehrt, die Möglichkeit der Reflexion hängt wieder ab von dem Vorhandensein einer Tatkraft, und ihrer Bestimmtheit; dies war es, was wir voraussetzten. Diesen Begriff seiner selbst kann man nun zwar teilweise fassen, wie er soeben aufgestellt worden, so daß man nur das Objektive denke, als abhängig vom Subjektiven, dann das Subjektive denke, als abhängig vom Objektiven; aber nimmermehr kann man ihn ganz fassen als Einen Begriff.

Es ist nötig, hierüber sich noch etwas weiter zu verbreiten; besonders da wir auch sonst nirgends über diesen Punkt uns ausgelassen haben: (außer einem Winke im Phil.

Digitized by Google

Journal. B. V. S. 374.[1] „Man könnte hier noch weiter erklären wollen, entweder die Beschränktheit usw.“). Die Ichheit besteht in der absoluten Identität des Subjektiven und des Objektiven (absoluter Vereinigung des Seins mit dem Bewußtsein, und des Bewußtseins mit dem Sein), wird gesagt. Nicht das Subjektive, noch das Objektive, sondern — eine Identität ist das Wesen des Ich; und das erstere wird nur gesagt, um die leere Stelle dieser Identität zu bezeichnen. Kann nun irgend jemand diese Identität, als sich selbst, denken? Schlechterdings nicht; denn um sich selbst zu denken, muß man ja eben jene Unterscheidung zwischen Subjektivem und Objektivem vornehmen, die in diesem Begriffe nicht vorgenommen werden soll. Ohne diese Unterscheidung ist ja überhaupt kein Denken möglich. — So denken wir nie beides zusammen, sondern nebeneinander und nacheinander; und machen durch dieses Nacheinanderdenken wechselseitig eins von dem anderen abhängig. So kann man sich allerdings nicht wohl enthalten zu fragen: bin ich denn darum, weil ich mich denke, oder denke ich mich darum, weil ich bin? Aber ein solches weil, und ein solches darum findet hier gar nicht statt; du bist keins von beiden, weil du das andere bist; du bist überhaupt nicht zweierlei, sondern absolut einerlei; und dieses undenkbare Eine bist du, schlechthin weil du es bist.

Dieser Begriff, der nur als die Aufgabe eines Denkens zu beschreiben, nimmermehr aber zu denken ist, deutet eine leere Stelle in unserer Untersuchung an, die wir mit X bezeichnen wollen. Das Ich kann sich selbst an und für sich, aus dem aufgezeigten Grunde, nicht begreifen: es ist schlechthin = X.

Dieses ganze Ich nun, inwiefern es nicht Subjekt ist, und nicht Objekt, sondern Subjekt-Objekt (welches selbst nichts anderes bedeutet, als eine leere Stelle des Denkens), hat in sich eine Tendenz zu absoluter Selbsttätigkeit, welche,

[1] In vorliegender Ausgabe Bd. III, S. 73.

Digitized by Google

wenn sie von der Substanz selbst abgesondert, und als Grund ihrer Tätigkeit gedacht wird, ein Trieb ist, der sie treibt. — Sollte jemand über unsere Befugnis, diesen Trieb auf das ganze Ich zu beziehen, noch einigen Zweifel haben, so läßt sich derselbe, durch eine hier allerdings verstattete Teilung des Ich, leicht heben. Nämlich: indem das Ich, nach dem vorhergehenden Paragraphen, auf sich reflektiert, setzt es das in seiner Objektivität liegende als sich selbst; auch inwiefern es reflektierend oder subjektiv ist. Nun ist im Objektiven ohne allen Zweifel ein Trieb; dieser wird durch die Reflexion auch ein Trieb auf das Subjektive; und, da das Ich in der Vereinigung von beiden besteht, ein Trieb auf das ganze Ich.

Wie aber dieser Trieb auf das ganze Ich sich äußere, läßt hier sich schlechthin nicht bestimmen; um so weniger, da ja dasjenige selbst, worauf er geht, absolut unbegreiflich ist. Nur negativ läßt sich soviel sagen, daß er nicht mit Notwendigkeit und mechanischem Zwange treiben könne, da ja das Ich, als Subjektives, welche Subjektivität zum Ganzen ja wohl mitgehört, seine Tatkraft unter die Botmäßigkeit des Begriffs gebracht hat, der Begriff aber schlechthin nicht durch einen Trieb, noch durch irgend etwas ihm Ähnliches, sondern nur durch sich selbst bestimmbar ist.

2. Aus dieser Äußerung des Triebes erfolgt keineswegs ein Gefühl, wie man der Regel nach erwarten sollte.

Das Gefühl überhaupt ist die bloße unmittelbare Beziehung des Objektiven im Ich auf das Subjektive desselben, des Seins desselben auf sein Bewußtsein: das Gefühlsvermögen der eigentliche Vereinigungspunkt beider; jedoch, wie aus unserer obigen Beschreibung hervorgeht, nur insofern, inwiefern das Subjektive betrachtet wird, als abhängig vom Objektiven. (Inwiefern umgekehrt das Objektive betrachtet wird, als abhängig vom Subjektiven, ist der Wille der Vereinigungspunkt beider.)

Man kann sich dies so deutlicher machen: Das Objektive im Ich wird, ohne alles sein Zutun durch Freiheit, bewegt, bestimmt, verändert, geradeso wie das bloße Ding auch

Digitized by Google

verändert wird. Da nun aber das Ich gar nicht bloß objektiv ist, sondern in demselben Einen und ungeteilten Wesen mit ihm das Subjektive vereinigt ist, so entsteht notwendig mit der Veränderung des ersteren zugleich auch eine Veränderung des zweiten, also ein Bewußtsein dieses Zustandes, welches Bewußtsein aber als ebenso mechanisch hervorgebracht erscheint, wie der Zustand selbst. Von der Vorstellung, in welcher da, wo das Vorgestellte ein wirkliches Sein ist, das Anschauende sich gleichfalls bloß leidend findet, ist das Gefühl dadurch unterschieden, daß beim letzteren gar kein Bewußtsein des Denkenden, der inneren Agilität ist, welches bei der ersteren in Absicht der Form des Vorstellens allerdings stattfindet. In der Vorstellung bringe ich allerdings nicht das Vorgestellte, wohl aber das Vorstellen hervor; in dem Gefühle weder das Gefühlte, noch das Fühlen. — Schärfer lassen sich diese Unterschiede durch Begriffe nicht bestimmen, und selbst die hier gegebenen Bestimmungen sind ohne Sinn, wenn man sie sich nicht durch Anschauung seiner selbst in diesen verschiedenen Zuständen deutlich macht. Dergleichen Beschreibungen sollen nicht etwa die Selbstanschauung ersetzen, sondern nur sie leiten.

Nun wird tiefer unten sich allerdings eine Bestimmung des bloß objektiven Ich durch den Trieb der absoluten Selbsttätigkeit zeigen, und aus dieser Bestimmung auch ein Gefühl abgeleitet werden. Hier aber soll nach obigem gar nicht von der Bestimmung des bloß objektiven, sondern von Bestimmung des ganzen Ich = X geredet werden. Kann nun aus dieser Bestimmung ein Gefühl entstehen?

Zu einem Gefühle wird, unserer Beschreibung zufolge, vorausgesetzt, teils die Abhängigkeit des bloß Objektiven von einem Antriebe, teils die Abhängigkeit des Subjektiven von diesem Objektiven. Hier ist die letztere Abhängigkeit gar nicht als möglich gesetzt, denn beide, das Subjektive und Objektive, sollen gar nicht als verschieden, sondern sie sollen als absolut Eins betrachtet werden, und sind als absolut Eins bestimmt. Was nun dieses Eine sei, und was

Digitized by Google

seine Bestimmung sei, verstehen wir nicht, wie schon oben erinnert und der Grund davon angegeben worden. Um nun doch etwas zu verstehen, bleibt uns nichts übrig, als von einem der beiden Teile, in welche wir zufolge unserer Schranken uns selbst notwendig zertrennen, anzufangen. Am schicklichsten fangen wir, besonders da wir bei dem Ich stehen, inwiefern das Objektive in der Botmäßigkeit des Subjektiven sein soll, bei dem Subjektiven an.

Sonach, das Ich als Intelligenz wird ganz sicher durch den Trieb unmittelbar bestimmt. Eine Bestimmung der Intelligenz ist ein Gedanke.

Also

3. Es erfolgt aber aus der Äußerung des Triebes notwendig ein Gedanke.

Sollte gegen den soeben angegebenen Grund dieser Behauptung erinnert werden, was wir oben selbst sagten: die Intelligenz ist, als solche, absolute Agilität, und gar keiner Bestimmung fähig, sie bringt ihre Gedanken hervor, aber es können keineswegs Gedanken in ihr hervorgebracht werden; so müssen wir auf das Folgende verweisen, wo der Satz, auf den sich unsere gegenwärtige Behauptung gründet, eingeschränkt werden, und sich zeigen wird, daß beide sehr wohl nebeneinander bestehen können. Es leidet sonach keinen Zweifel, daß überhaupt ein solcher Gedanke statthabe, und wir haben es nur damit zu tun, ihn selbst genau und bestimmt kennen zu lernen.

a) Wir untersuchen ihn zuvörderst seiner Form nach.

Ein bestimmtes Denken, dergleichen ja das hier zu beschreibende ist, erscheint als bestimmt entweder durch ein Dasein, wenn das Gedachte ein wirkliches Objekt sein soll. Der Gedanke fällt dann unserem Bewußtsein nach so aus, wie er ausfällt, weil das Ding so beschaffen ist. Oder das bestimmte Denken ist bestimmt durch ein anderes Denken. Dann sagen wir, es erfolge aus diesem anderen Denken, und wir bekommen Einsicht in eine Reihe von Vernunftgründen.

Digitized by Google

Keiner von beiden Fällen hat hier statt. Der erste nicht, weil ja überhaupt keine objektive Bestimmung, nicht einmal die des objektiven Ich, sondern die des ganzen Ich gedacht wird, welches wir zwar freilich nicht begreifen, doch aber davon so viel wissen, daß es nicht als lediglich objektiv zu betrachten sei. Der zweite nicht, weil in diesem Denken das Ich sich selbst denkt, und zwar nach seinem Grundwesen, nicht etwa mit Prädikaten, die aus diesem abgeleitet sind; der Gedanke vom Ich aber, und besonders in dieser Rücksicht, durch kein anderes Denken bedingt ist, sondern selbst alles andere Denken bedingt.

Sonach ist dieser Gedanke durch gar nichts außer sich, weder durch ein Sein, noch durch ein Denken, sondern absolut durch sich selbst bedingt und bestimmt. Es ist ein erstes, unmittelbares Denken. — So befremdend eine solche Behauptung auf den ersten Anblick vorkommen mag, so richtig folgt sie aus den aufgestellten Prämissen, und so wichtig ist sie, sowohl für die besondere philosophische Wissenschaft, die wir hier aufstellen, als für die ganze Transzendental-Philosophie; sie ist daher sorgfältig einzuschärfen. — Zuvörderst wird dadurch überhaupt das Denken seiner Form nach absolut; wir erhalten eine Reihe, die schlechthin mit einem Gedanken anhebt, welcher selbst auf nichts anderes gegründet und an nichts anderes angeschlossen wird. Denn daß wir soeben im Philosophieren diesen Gedanken weiter, durch einen Trieb, begründet haben, hat keinen Einfluß auf das gemeine Bewußtsein, welches mit ihm anhebt, und keineswegs ein Bewußtsein der aufgestellten Gründe ist; wie wir auch nachgewiesen haben. Wir wissen auf diesem Standpunkte weiter nichts, als daß wir eben so denken. — So mußte es sich denn auch verhalten in einer Verbindung, in welcher das Sein vom Denken abhängig, und die reelle Kraft unter der Botmäßigkeit des Begriffs stehen soll. Es ist dabei noch dies anzumerken, daß dieses Verhältnis des Subjektiven zum Objektiven wirklich das ursprüngliche Verhältnis im Ich sei, und daß das Entgegengesetzte, wo der Gedanke von dem Sein

Digitized by Google

abhängen soll, sich erst auf dieses gründe, und davon abgeleitet werden müsse; welches in anderen Teilen der Philosophie nachgewiesen wird, und auch in unserer Wissenschaft tiefer unten in Anregung wird gebracht werden müssen. — Dann ist insbesondere der hier zu beschreibende Gedanke seinem Inhalte nach absolut; es wird so gedacht, schlechthin weil so gedacht wird. Dies ist von besonderer Wichtigkeit für unsere Wissenschaft, damit man nicht, wie es so oft geschehen ist, verleitet werde, das Bewußtsein, daß wir Pflichten haben, — denn als dieses wird der zu beschreibende Gedanke sich zeigen — weiter zu erklären und aus Gründen außer ihm ableiten zu wollen; welches unmöglich ist, und der Würde und der Absolutheit des Gesetzes Eintrag tut.

Kurz: dieses Denken ist das absolute Prinzip unseres Seins; durch dasselbe konstituieren wir schlechthin unser Wesen, und in ihm besteht unser Wesen. Unser Wesen ist nämlich nicht ein materielles Bestehen, wie das der leblosen Dinge, sondern es ist ein Bewußtsein, und zwar ein bestimmtes Bewußtsein; das gegenwärtig aufzuzeigende.

Daß wir so denken, wissen wir unmittelbar; denn Denken ist ja eben unmittelbares Bewußtsein der Bestimmung seiner selbst, als Intelligenz; und hier insbesondere der Intelligenz, lediglich und rein als einer solchen. Ein unmittelbares Bewußtsein heißt Anschauung; und da hier kein materielles Bestehen vermöge eines Gefühls, sondern die Intelligenz unmittelbar als solche, und nur sie angeschaut wird, heißt diese Anschauung mit Recht intellektuelle Anschauung. Sie ist aber auch die einzige in ihrer Art, welche ursprünglich und wirklich, ohne Freiheit der philosophischen Abstraktion, in jedem Menschen vorkommt. Die intellektuelle Anschauung, welche der Transzendental-Philosoph jedem anmutet, der ihn verstehen soll, ist die bloße Form jener wirklichen intellektuellen Anschauung; die bloße Anschauung der inneren absoluten Spontaneität, mit Abstraktion von der Bestimmtheit derselben. Ohne die wirkliche wäre die philosophische nicht

Digitized by Google

möglich; denn es wird ursprünglich nicht abstrakt, sondern bestimmt gedacht.

b) Wir beschreiben den zu untersuchenden Gedanken seinem Gehalte nach.

Das ganze Ich ist bestimmt durch den Trieb der absoluten Selbsttätigkeit, und diese Bestimmung ist es, welche in diesem Denken gedacht wird. Aber das ganze Ich läßt sich nicht begreifen, und eben darum auch nicht unmittelbar eine Bestimmtheit desselben. Nur durch wechselseitige Bestimmung des Subjektiven durch das Objektive, und umgekehrt, läßt der Bestimmtheit des ganzen sich annähern; und diesen Weg wollen wir einschlagen.

Zuvörderst denke man das Subjektive durch die Objektivität bestimmt. Das Wesen der Objektivität ist ein absolutes, unveränderliches Bestehen. Dies auf das Subjektive angewandt, gibt ein beharrliches unveränderliches, oder mit einem anderen Worte, ein gesetzlich notwendiges Denken. Nun ist der bestimmende Trieb der zur absoluten Selbsttätigkeit. Als Inhalt des abgeleiteten Gedankens ergäbe sich sonach dies, daß die Intelligenz sich selbst das unverbrüchliche Gesetz der absoluten Selbsttätigkeit geben müßte.

Jetzt denke man sich das Objektive bestimmt durch das Subjektive. Das Subjektive ist das im vorhergehenden Paragraphen beschriebene Setzen, eines absoluten, aber völlig unbestimmten Vermögens der Freiheit. Dadurch ist das beschriebene Objektive bestimmt, hervorgebracht, bedingt; der angezeigte Gedanke ist nur unter der Bedingung möglich, daß das Ich sich als frei denke. Beides durcheinander bestimmt: jene Gesetzgebung äußert sich nur unter der Bedingung, daß man sich als frei denke; denkt man sich aber als frei, so äußert sie sich notwendig. — Hierdurch ist denn auch die oben zugestandene Schwierigkeit, eine Bestimmtheit des Denkenden als solchen zuzugeben, gehoben. Der beschriebene Gedanke dringt sich nicht unbedingt auf, denn dann hörte das Denken auf, ein Denken zu sein, und das Subjektive würde in ein Objektives verwandelt;

Digitized by Google

sondern er dringt sich nur auf, inwiefern mit absoluter Freiheit etwas, nämlich die Freiheit selbst, gedacht wird. Dieser Gedanke ist eigentlich nicht ein besonderer Gedanke, sondern nur die notwendige Weise, unsere Freiheit zu denken.[1] So verhält es sich mit aller übrigen Denknotwendigkeit. Sie ist nicht absolute Notwendigkeit, dergleichen es überhaupt nicht geben kann, da ja alles Denken von einem freien Denken unserer selbst ausgeht, sondern dadurch, daß überhaupt gedacht werde, bedingt.

Noch ist zu bemerken, daß dieser Gedanke, zwar nicht mit unserem Bewußtsein, aber zufolge der soeben geschehenen Ableitung desselben, sich auf einen Trieb gründe, sonach den Charakter des Triebs beibehalten müsse. Dieser Charakter aber ist der eines Postulats. — Der Inhalt des abgeleiteten Gedankens läßt sonach kürzlich sich so beschreiben: wir sind genötigt zu denken, daß wir schlechthin durch Begriffe mit Bewußtsein, und zwar nach dem Begriffe der absoluten Selbsttätigkeit, uns bestimmen sollen: und dieses Denken ist eben das gesuchte Bewußtsein unserer ursprünglichen Tendenz zu absoluter Selbsttätigkeit.

Der Strenge nach ist unsere Deduktion geendigt. Der eigentliche Endzweck derselben war, wie bekannt ist, der, den Gedanken, daß wir auf eine gewisse Weise handeln sollen, aus dem System der Vernunft überhaupt als notwendig abzuleiten; nachzuweisen, daß, wenn überhaupt ein vernünftiges Wesen angenommen werde, zugleich angenommen werde, daß dasselbe einen solchen Gedanken denke. Dies wird für die Wissenschaft eines Vernunftsystems, welche selbst ihr eigner Zweck ist, schlechterdings erfordert.

Es werden aber durch eine solche Deduktion auch noch mancherlei andere Vorteile erreicht. Abgerechnet, daß man nichts ganz und recht versteht, als dasjenige, was man aus seinen

[1] Dies ist sehr bedeutend — (Marg. des Verf.).

Digitized by Google

Gründen hervorgehen sieht, und daß sonach nur durch eine solche Ableitung die vollkommenste Einsicht in die Moralität unseres Wesens hervorgebracht wird; wird auch durch die Begreiflichkeit, die der sogenannte kategorische Imperativ dadurch erhält, der Anschein einer verborgenen Eigenschaft *(qualitas occulta)*, den er bisher, freilich ohne positive Veranlassung des Urhebers der Vernunftkritik, trug, am besten entfernt, und die dunkle Region für allerhand Schwärmereien, die sich dadurch darbot (z. B. eines durch die Gottheit lebhaft angeregten Sittengesetzes u. dgl.), am sichersten vernichtet. Es ist sonach um desto nötiger, die Dunkelheit, welche etwa auf unserer eignen Deduktion ruhen möchte, und welche wir, so lange wir in den Fesseln des systematischen Vortrages gingen, nicht füglich heben konnten, durch freiere und mannigfaltige Ansichten vollends zu zerstreuen.

Man kann den Hauptinhalt unserer soeben gegebenen Deduktion so fassen. Das vernünftige Wesen, als solches betrachtet, ist absolut, selbständig, schlechthin der Grund seiner selbst. Es ist ursprünglich, d. h. ohne sein Zutun, schlechthin nichts: was es werden soll, dazu muß es selbst sich machen, durch sein eignes Tun. — Dieser Satz wird nicht bewiesen, und ist keines Beweises fähig. Es wird jedem vernünftigen Wesen schlechthin angemutet, sich selbst so zu finden und anzunehmen.

So also, wie ich es jetzt beschrieben habe, denkst du dich, würde ich den Leser anreden. Was denkst du denn nun da eigentlich, wenn du das Beschriebene denkst? Ich mute dir nämlich nicht an, aus dem gesetzten und zugestandenen Begriffe herauszugehen, sondern durch bloße Analyse dir denselben nur deutlich zu machen.

Das vernünftige Wesen soll alles, was es je wirklich sein wird, selbst hervorbringen. Du mußt ihm sonach vor allem wirklichen (objektiven) Sein und Bestehen eine Art von Existenz beimessen; wie wir dies schon oben gesehen haben. Diese Art zu existieren, kann keine andere sein, außer die als Intelligenz in und mit Begriffen. Du mußt sonach in deinem vorliegenden Begriffe das Vernunftwesen als Intelligenz gedacht

Digitized by Google

haben. Du mußt ferner dieser Intelligenz das Vermögen beigelegt haben, durch ihren bloßen Begriff ein Sein hervorzubringen; da du sie ja gerade darum als Intelligenz voraussetztest, um einen Grund des Seins zu finden. Mit einem Worte: du hast in deinem Begriffe vom Vernunftwesen dasjenige gedacht, was wir § 2 unter der Benennung der Freiheit abgeleitet haben.

Wieviel hast du denn nun — auf diese Überlegung kommt hier alles an — dadurch gewonnen, um deinen Begriff vom Vernunftwesen begreiflich zu finden? Hast du durch die beschriebenen Merkmale die Selbständigkeit gedacht, als Wesen der Vernunft? Keineswegs; sondern lediglich ein leeres unbestimmtes Vermögen der Selbständigkeit. Dies macht dir den Gedanken eines selbständigen Seins bloß möglich, nicht aber wirklich; wie du ihn doch allerdings gedacht hast. Ein Vermögen ist so etwas, an welches, als an seinen Grund, du ein wirkliches Sein bloß anknüpfen kannst, wenn es dir etwa außerdem gegeben wäre, nicht aber daraus herleiten mußt. Es liegt in diesem Begriffe nicht das geringste Datum, daß eine Wirklichkeit und was für eine zu denken sei. Jenes Vermögen der Selbständigkeit könnte ja vielleicht gar nicht gebraucht werden, oder es könnte nur zuweilen gebraucht werden, und so erhieltest du entweder gar keine, oder doch nur eine unterbrochene, keineswegs aber eine dauernde (das Wesen ausmachende) Selbständigkeit.

So dachtest du die Selbständigkeit des Vernunftwesens nicht in dem zu analysierenden Begriffe. Du hast dieselbe nicht bloß problematisch, sondern kategorisch gesetzt, als Wesen der Vernunft. Was das heiße: etwas als wesentlich setzen, ist in dem bisherigen zur Genüge erklärt; es heißt, dasselbe setzen, als notwendig und unabtrennlich im Begriffe liegend, als in demselben schon selbst mitgesetzt und prädestiniert. Sonach würdest du Selbständigkeit, und Freiheit als Notwendigkeit gesetzt haben; was ohne Zweifel sich widerspricht, und du daher unmöglich gedacht haben kannst. Du mußt sonach dies Festgesetztsein so gedacht haben, daß das Denken der Freiheit dabei doch auch möglich blieb. Deine Bestimmtheit war eine Be-

Digitized by Google

stimmtheit der freien Intelligenz; eine solche aber ist ein notwendiges Denken (durch die Intelligenz) der Selbständigkeit, als Norm, wonach sich selbst frei zu bestimmen sie sich anmutete. — Es liegt demnach in deinem Begriffe der Selbständigkeit beides, das Vermögen und das Gesetz, dieses Vermögen unverrückt zu brauchen; du kannst jenen Begriff nicht denken, ohne dieses beides vereinigt zu denken. — Wie es sich mit dir verhält, der du dich jetzt frei entschlossest, mit uns zu philosophieren, so verhält es sich, da du nach allgemeinen Vernunftgesetzen philosophiertest, notwendig mit jedem vernünftigen Wesen, und insbesondere auch mit demjenigen, das wir uns hier als Repräsentanten der Vernunft überhaupt, unter der Benennung des ursprünglichen Ich denken, und dessen Gedankensystem wir aufzustellen haben. Denkt es sich nur als selbständig — und von dieser Voraussetzung gehen wir ja aus — so denkt es sich notwendig als frei, und, worauf es uns hier eigentlich ankommt, es denkt diese seine Freiheit unter das Gesetz der Selbständigkeit. Dies ist die Bedeutung unserer Deduktion.

Hier wurde vom Hauptpunkte ausgegangen. Man kann noch auf eine andere Weise von der Notwendigkeit des deduzierten Gedankens sich überzeugen. — Das Vernunftwesen denke sich frei, in der oben erklärten bloß formalen Bedeutung des Worts. Aber es ist endlich, und jedes Objekt seiner Reflexion wird ihm durch die bloße Reflexion beschränkt oder bestimmt. So wird ihm auch seine Freiheit ein Bestimmtes. Was ist denn nun eine Bestimmtheit der Freiheit, als solcher? Wir haben es soeben gesehen.

Oder, daß ich es aus der Tiefe des ganzen Systems der Transzendental-Philosophie herausnehme, und am umfassendsten und entschiedensten ausdrücke. — Ich bin Identität des Subjekts und Objekts = X. So kann ich mich nun, da ich nur Objekte zu denken vermag, und dann ein Subjektives von ihnen absondere, nicht denken. Ich denke sonach mich, als Subjekt und Objekt. Beides verbinde ich dadurch, daß ich es gegenseitig durcheinander bestimme (nach dem Gesetze der Kausalität). Mein Objektives, durch mein Subjektives bestimmt, gibt den

Digitized by Google

Begriff der Freiheit, als eines Vermögens der Selbständigkeit. Mein Subjektives, durch mein Objektives bestimmt, gibt im Subjektiven den Gedanken der Notwendigkeit, mich durch meine Freiheit nur nach dem Begriffe der Selbständigkeit zu bestimmen, welcher Gedanke, da er der meiner Urbestimmung ist, ein unmittelbarer, erster, absoluter Gedanke ist. — Nun soll weder mein Objektives als abhängig vom Subjektiven, wie im ersten Falle, noch mein Subjektives als abhängig vom Objektiven, wie im zweiten Falle, sondern beides soll als schlechthin Eins gedacht werden. Ich denke es als Eins, indem ich es in der angeführten Bestimmtheit wechselseitig durcheinander bestimme (nach dem Gesetze der Wechselwirkung), die Freiheit denke, als bestimmend das Gesetz, das Gesetz, als bestimmend die Freiheit. Eins wird ohne das andere nicht gedacht, und wie das eine gedacht wird, wird auch das andere gedacht. Wenn du dich frei denkst, bist du genötigt, deine Freiheit unter ein Gesetz zu denken; und wenn du dieses Gesetz denkst, bist du genötigt, dich frei zu denken; denn es wird in ihm deine Freiheit vorausgesetzt, und dasselbe kündigt sich an, als ein Gesetz für die Freiheit.

Daß ich bei dem letzten Gliede des soeben aufgestellten Satzes noch einen Augenblick verweile. Die Freiheit folgt nicht aus dem Gesetze, ebensowenig als das Gesetz aus der Freiheit folgt. Es sind nicht zwei Gedanken, deren einer als abhängig von dem anderen gedacht würde, sondern es ist Ein und ebenderselbe Gedanke; es ist, wie wir es auch betrachtet haben, eine vollständige Synthesis (nach dem Gesetze der Wechselwirkung). Kant leitet in mehreren Stellen die Überzeugung von unserer Freiheit aus dem Bewußtsein des Sittengesetzes ab. Dies ist so zu verstehen. Die Erscheinung der Freiheit ist unmittelbares Faktum des Bewußtseins, und gar keine Folgerung aus einem anderen Gedanken. Man könnte aber, wie schon oben erinnert worden, diese Erscheinung weiter erklären wollen, und würde sie dadurch in Schein verwandeln. Daß man sie nun nicht weiter erkläre, dafür gibt es keinen theoretischen, wohl aber einen praktischen Vernunftgrund: den

Digitized by Google

festen Entschluß, der praktischen Vernunft das Primat zuzuerkennen, das Sittengesetz für die wahre letzte Bestimmung seines Wesens zu halten, und nicht etwa durch Vernünftelei darüber hinaus, welches der freien Imagination allerdings möglich ist, dasselbe in Schein zu verwandeln. Wenn man aber darüber nicht hinausgeht, so geht man auch über die Erscheinung der Freiheit nicht hinaus, und dadurch wird sie uns zur Wahrheit. Nämlich, der Satz: ich bin frei, Freiheit ist das einzige wahre Sein, und der Grund alles anderen Seins; ist ein ganz anderer, als der: ich erscheine mir als frei. Der Glaube an die objektive Gültigkeit dieser Erscheinung sonach ist es, der aus dem Bewußtsein des Sittengesetzes abzuleiten ist. Ich bin wirklich frei, ist der erste Glaubensartikel, der uns den Übergang in eine intelligible Welt bahnt, und in ihr zuerst festen Boden darbietet. Dieser Glaube ist zugleich der Vereinigungspunkt zwischen beiden Welten, und von ihm geht unser System aus, das ja beide Welten umfassen soll. Das Tun ist nicht aus dem Sein abzuleiten, weil das erstere dadurch in Schein verwandelt würde, aber ich darf es nicht für Schein halten; vielmehr ist das Sein aus dem Tun abzuleiten. Durch die Art der Realität, die dann das erstere erhält, verlieren wir nichts für unsere wahre Bestimmung, sondern gewinnen vielmehr. Das Ich ist nicht aus dem Nicht-Ich, das Leben nicht aus dem Tode, sondern umgekehrt, das Nicht-Ich aus dem Ich abzuleiten: und darum muß von dem letzteren alle Philosophie ausgehen.

Man hat den deduzierten Gedanken ein Gesetz, einen kategorischen Imperativ genannt; man hat die Weise, wie in ihm etwas gedacht wird, zum Gegensatze des Seins als ein Sollen bezeichnet, und der gemeine Verstand findet in diesen Benennungen sich überraschend wohl ausgedrückt. Wir wollen sehen, wie dieselben Ansichten auch aus unserer Deduktion hervorgehen.

Wir können, wie sich gezeigt hat, die Freiheit denken, als schlechthin unter keinem Gesetze stehend, sondern den

Digitized by Google

Grund ihrer Bestimmtheit, der — Bestimmtheit eines Denkens, das hinterher als Grund eines Seins gedacht wird, bloß und lediglich in sich selbst enthaltend: und so müssen wir sie denken, wenn wir sie richtig denken wollen, da ja ihr Wesen im Begriffe beruht, der Begriff aber absolut unbestimmbar ist durch irgend etwas außer ihm selbst. Wir können eben darum, weil sie Freiheit, also auf alle möglichen Weisen bestimmbar ist, sie auch unter eine feste Regel denken, deren Begriff allerdings nur die freie Intelligenz selbst sich entwerfen, nur sie selbst mit eigner Freiheit sich nach derselben bestimmen könnte. So könnte die Intelligenz sich sehr verschiedene Regeln oder Maximen, z. B. die des Eigennutzes, der Faulheit, der Unterdrückung anderer u. dgl. machen, und dieselben unverrückt und ohne Ausnahme, immer mit Freiheit, befolgen. Nun nehme man aber an, daß der Begriff einer solchen Regel sich ihr aufdringe, d. h. daß sie unter einer gewissen Bedingung des Denkens genötigt sei, eine gewisse Regel, und nur diese, als Regel ihrer Bestimmungen durch Freiheit zu denken. So etwas läßt sich füglich annehmen, da ja das Denken der Intelligenz, obwohl dem bloßen Akte nach es absolut frei ist, dennoch der Art und Weise nach unter bestimmten Gesetzen steht.

Auf diese Weise würde die Intelligenz ein gewisses Handeln, als der Regel gemäß, ein anderes, als gegen sie streitend, denken. Das wirkliche Handeln zwar bleibt immer von der absoluten Freiheit abhängig, und das Handeln der freien Intelligenz ist nicht in der Wirklichkeit bestimmt, nicht mechanisch notwendig, als wodurch die Freiheit der Selbstbestimmung aufgehoben würde, sondern es ist nur in dem notwendigen Begriffe davon bestimmt. Wie ist denn nun diese Notwendigkeit im bloßen Begriffe, die doch keineswegs eine Notwendigkeit in der Wirklichkeit ist, füglich zu bezeichnen? Ich sollte meinen, nicht schicklicher, als so: ein solches Handeln gehöre und gebühre sich, es solle sein: das Entgegengesetzte gebühre sich nicht, und solle nicht sein.

Nun ist der Begriff einer solchen Regel, wie schon oben gezeigt worden, ein schlechthin erster, unbedingter, keinen Grund außer sich habender, sondern absolut sich selbst be-

Digitized by Google

gründender Begriff. Sonach soll jenes Handeln nicht sein aus diesem oder jenem Grunde, nicht darum, weil etwas anderes gewollt wird, oder sein soll, sondern es soll sein, schlechthin, weil es sein soll. Dieses Sollen ist sonach ein absolutes kategorisches Sollen; und jene Regel ein ohne Ausnahme gültiges Gesetz, da ja seine Gültigkeit schlechthin keiner möglichen Bedingung unterworfen ist.

Denkt man in das absolute Sollen noch das Gebieterische, jede andere Neigung Niederschlagende hinein, so kann dieses Merkmal hier noch nicht erklärt werden, da wir das Gesetz lediglich auf die absolute Freiheit beziehen, in welcher keine Neigung, oder des etwas denkbar ist.

Man hat, gleichfalls sehr treffend, diese Gesetzgebung Autonomie, Selbstgesetzgebung, genannt. Sie kann in dreifacher Rücksicht so heißen. — Zuvörderst, den Gedanken des Gesetzes überhaupt schon vorausgesetzt, und das Ich lediglich als freie Intelligenz betrachtet, wird das Gesetz überhaupt ihr nur dadurch zum Gesetze, daß sie darauf reflektiert, und mit Freiheit sich ihm unterwirft, d. i. selbsttätig es zur unverbrüchlichen Maxime alles ihres Wollens macht; und hinwiederum, was in jedem besonderen Falle dieses Gesetz erfordere, muß sie erst — wie wohl von selbst sich verstehen sollte, aber da es bei vielen sich nicht von selbst versteht, unten scharf erwiesen werden wird — muß, sage ich, die Intelligenz durch die Urteilskraft finden, und abermals frei sich die Aufgabe geben, den gefundenen Begriff zu realisieren. Sonach ist die ganze moralische Existenz nichts anderes, als eine ununterbrochene Gesetzgebung des vernünftigen Wesens an sich selbst; und wo diese Gesetzgebung aufhört, geht die Unmoralität an. — Dann, was den Inhalt des Gesetzes anbelangt, wird nichts gefordert, als absolute Selbständigkeit, absolute Unbestimmbarkeit durch irgend etwas außer dem Ich. Die materielle Bestimmung des Willens nach dem Gesetze wird sonach lediglich aus uns selbst hergenommen; und alle Heteronomie, Entlehnung der Bestimmungsgründe von irgend etwas außer uns, ist geradezu gegen das Gesetz. — Endlich, der ganze Begriff unserer notwendigen Unterwerfung unter ein Gesetz entsteht

Digitized by Google

lediglich durch absolut freie Reflexion des Ich auf sich selbst in seinem wahren Wesen, d. h. in seiner Selbständigkeit. Der abgeleitete Gedanke dringt sich, wie nachgewiesen ist, nicht etwa unbedingt auf, welches völlig unbegreiflich wäre, und den Begriff einer Intelligenz aufhöbe, noch vermittelst eines Gefühls oder des etwas, sondern er ist die Bedingung, die notwendige Weise eines freien Denkens. Sonach ist es das Ich selbst, das sich in dieses ganze Verhältnis einer Gesetzmäßigkeit bringt, und die Vernunft ist sonach in jeder Rücksicht ihr eignes Gesetz.

Hier läßt sich auch klar, wie mir es scheint, einsehen, wie die Vernunft praktisch sein könne, und wie diese praktische Vernunft gar nicht das so wunderbare und unbegreifliche Ding sei, für welches sie zuweilen angesehen wird, gar nicht etwa eine zweite Vernunft sei, sondern dieselbe, die wir als theoretische Vernunft alle gar wohl anerkennen.

Die Vernunft ist nicht ein Ding, das da sei und bestehe, sondern sie ist Tun, lauteres, reines Tun. Die Vernunft schaut sich selbst an: dies kann sie und tut sie, eben weil sie Vernunft ist; aber sie kann sich nicht anders finden, denn sie ist: als ein Tun. Nun ist sie endliche Vernunft, und alles, was sie vorstellt, wird ihr, indem sie es vorstellt, endlich und bestimmt; sonach wird auch, lediglich durch die Selbstanschauung und das Gesetz der Endlichkeit, an welches diese gebunden ist, ihr ihr Tun ein Bestimmtes. Aber Bestimmtheit eines reinen Tuns, als solchen, gibt kein Sein, sondern ein Sollen. So ist die Vernunft durch sich selbst bestimmend ihre Tätigkeit; aber — eine Tätigkeit bestimmen, oder praktisch sein, ist ganz dasselbe. — In einem gewissen Sinne ist es von jeher der Vernunft zugestanden worden, daß sie praktisch sei; in dem Sinne, daß sie die Mittel für irgendeinen außer ihr, etwa durch unser Naturbedürfnis oder durch unsere freie Willkür, gegebenen Zweck finden müsse. In dieser Bedeutung heißt sie technisch-praktisch. Von uns wird behauptet, daß die Vernunft schlechthin aus sich selbst und durch sich selbst einen Zweck aufstelle; und insofern ist sie schlechthin praktisch. Die praktische Dignität der Vernunft ist ihre

Digitized by Google

Absolutheit selbst; ihre Unbestimmbarkeit durch irgend etwas außer ihr, und vollkommene Bestimmtheit durch sich selbst. Wer diese Absolutheit nicht anerkennt — man kann sie nur in sich selbst durch Anschauung finden —, sondern die Vernunft für ein bloßes Räsonniervermögen hält, welchem erst Objekte von außen gegeben sein müßten, ehe es sich in Tätigkeit versetzen könne; dem wird es immer unbegreiflich bleiben, wie sie schlechthin praktisch sein könne, und er wird nie ablassen zu glauben, daß die Bedingungen der Ausführbarkeit des Gesetzes vorher erkannt sein müssen, ehe das Gesetz angenommen werden könne.

(Die Aussichten auf ein Ganzes der Philosophie, welche sich von hieraus darbieten, sind mannigfaltig. Ich kann mir nicht versagen, wenigstens eine derselben anzuzeigen. — Die Vernunft bestimmt durch sich selbst ihr Handeln, weil sie sich selbst anschauend, und endlich ist. Dieser Satz hat eine doppelte Bedeutung, da das Handeln der Vernunft von zwei Seiten angesehen wird. In einer Sittenlehre wird er nur auf das vorzugsweise sogenannte Handeln bezogen, das von dem Bewußtsein der Freiheit begleitet ist, und daher selbst auf dem gemeinen Gesichtspunkte für ein Handeln anerkannt wird; das Wollen und Wirken. Aber der Satz gilt ebensowohl von dem Handeln, welches man als ein solches nur auf dem transzendentalen Gesichtspunkte findet, dem Handeln in der Vorstellung. Das Gesetz, welches die Vernunft ihr selbst für das erstere gibt, das Sittengesetz, wird von ihr selbst nicht notwendig befolgt, weil es sich an die Freiheit richtet; dasjenige, welches sie sich für das letztere gibt, das Denkgesetz, wird notwendig befolgt, weil die Intelligenz in Anwendung desselben, obwohl tätig, doch nicht freitätig ist. Das ganze System der Vernunft sonach, sowohl in Ansehung dessen, das da sein soll, und dessen, das zufolge dieses Sollens als seiend schlechthin postuliert wird, nach der ersteren Gesetzgebung; als in Ansehung dessen, das als seiend unmittelbar gefunden wird, nach der letzteren Gesetzgebung, ist durch die Vernunft selbst, als notwendig, im voraus bestimmt. Was aber die Vernunft selbst, nach ihren eignen Gesetzen zusammengesetzt hat, sollte

Digitized by Google

sie ohne Zweifel nach denselben Gesetzen auch wieder auflösen können: oder die Vernunft erkennt notwendig sich selbst vollständig, und es ist eine Analyse ihres gesamten Verfahrens, oder ein System der Vernunft möglich. — So greift in unserer Theorie alles ineinander, und die notwendige Voraussetzung ist nur unter Bedingung solcher Resultate, und keiner anderen, möglich. Entweder, alle Philosophie muß aufgegeben, oder die absolute Autonomie der Vernunft muß zugestanden werden. Nur unter dieser Voraussetzung ist der Begriff einer Philosophie vernünftig. Alle Zweifel oder alles Ableugnen der Möglichkeit eines Vernunftsystems gründen sich auf die Voraussetzung einer Heteronomie; auf die Voraussetzung, daß die Vernunft durch etwas außer ihr selbst bestimmt sein könne. Aber diese Voraussetzung ist schlechthin vernunftwidrig; — ein Widerstreit gegen die Vernunft.)

Beschreibung des Prinzips der Sittlichkeit nach dieser Deduktion.

Das Prinzip der Sittlichkeit ist der notwendige Gedanke der Intelligenz, daß sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme, bestimmen solle.

Es ist ein Gedanke, keineswegs ein Gefühl oder eine Anschauung, wiewohl dieser Gedanke sich auf die intellektuelle Anschauung der absoluten Tätigkeit der Intelligenz gründet: ein reiner Gedanke, dem nicht das geringste von Gefühl oder von sinnlicher Anschauung beigemischt sein kann, da er der unmittelbare Begriff der reinen Intelligenz von sich selbst, als solcher, ist; ein notwendiger Gedanke, denn er ist die Form, unter welcher die Freiheit der Intelligenz gedacht wird; der erste und absolute Gedanke, denn da er der Begriff des Denkenden selbst ist, so gründet er sich auf keinen anderen Gedanken, als Folge auf seinen Grund, und ist durch keinen anderen bedingt.

Digitized by Google

Der Inhalt dieses Gedankens ist, daß das freie Wesen solle; denn Sollen ist eben der Ausdruck für die Bestimmtheit der Freiheit; daß es seine Freiheit unter ein Gesetz bringen solle; daß dieses Gesetz kein anderes sei, als der Begriff der absoluten Selbständigkeit (absolute Unbestimmbarkeit durch irgend etwas außer ihm); endlich, daß dieses Gesetz ohne Ausnahme gelte, weil es die ursprüngliche Bestimmung des freien Wesens enthält.

Transzendentale Ansicht dieser Deduktion.

Wir sind in unserem Räsonnement ausgegangen von der Voraussetzung, daß das Wesen des Ich in seiner Selbständigkeit, oder, da diese Selbständigkeit nur unter gewissen noch nicht aufgezeigten Bedingungen als etwas Wirkliches gedacht werden kann, in seiner Tendenz zur Selbständigkeit bestehe. Wir haben untersucht, wie unter dieser Voraussetzung das sich selbst denkende Ich sich werde denken müssen. Wir gingen sonach aus von einem objektiven Sein des Ich. Ist denn nun das Ich, an sich etwas Objektives, ohne Beziehung auf ein Bewußtsein? War denn z. B. das von uns § 1 Aufgestellte auf kein Bewußtsein bezogen? Ohne Zweifel wurde es auf das unsrige bezogen, die wir philosophierten. Jetzt beziehe man dasselbe auf das Bewußtsein des ursprünglichen Ich; und nur zufolge dieser Beziehung sieht man unsere Deduktion aus dem richtigen Gesichtspunkte an. Sie ist nicht dogmatisch, sondern transzendental-idealistisch. Wir wollen nicht etwa ein Denken aus einem Sein an sich folgern; denn das Ich ist nur für sein Wissen, und in seinem Wissen. Es ist vielmehr von einem ursprünglichen Systeme des Denkens selbst, einer ursprünglichen Verkettung der Vernunftaussprüche unter sich selbst und mit sich selbst die Rede. — Das Vernunftwesen setzt sich absolut selbständig, weil es selbständig ist, und es ist selbständig, weil es sich so setzt; es ist in dieser Beziehung Subjekt-Objekt = X. Wie es sich nun so setzt, setzt es sich teils frei, in der oben bestimmten Bedeutung des Worts, teils ordnet es seine Freiheit unter, dem Gesetze der Selbständigkeit. Diese Begriffe sind der Begriff

Digitized by Google

seiner Selbständigkeit, und der Begriff der Selbständigkeit enthält diese Begriffe: beides ist völlig Eins und dasselbe.

Gewisse Mißverständnisse und Einwendungen machen noch die folgende Erinnerung nötig. — Es wird nicht etwa behauptet, daß wir auf dem gemeinen Gesichtspunkte uns des Zusammenhanges des abgeleiteten Gedankens mit seinen Gründen bewußt würden. Es ist ja bekannt, daß die Einsicht in die Gründe der Tatsachen des Bewußtseins lediglich der Philosophie angehöre, und nur vom transzendentalen Gesichtspunkte aus möglich sei. — Es wird ebensowenig behauptet, daß dieser Gedanke mit der Allgemeinheit und in der Abstraktion, als wir ihn abgeleitet haben, unter den Tatsachen des gemeinen Bewußtseins vorkomme; daß man sich, ohne weiteres Zutun des freien Nachdenkens, eines solchen Gesetzes für seine Freiheit überhaupt bewußt werde. Lediglich durch philosophische Abstraktion erhebt man sich zu dieser Allgemeinheit; und man nimmt diese Abstraktion vor, um die Aufgabe bestimmt aufstellen zu können. Im gemeinen Bewußtsein kommt ja lediglich ein bestimmtes, keineswegs aber ein abstraktes Denken als Tatsache vor; indem ja alle Abstraktion ein freies Handeln der Intelligenz voraussetzt. Es wird daher lediglich dies behauptet: wenn man bestimmte Handlungen — es versteht sich reelle, nicht etwa lediglich ideale — als frei denke, werde sich uns damit zugleich der Gedanke aufdringen, daß sie auf eine gewisse Art eingerichtet werden sollten. Ja gesetzt auch, man komme nie in die Lage, diese Erfahrung beim Denken seiner eignen Handlungen zu machen, weil man immer durch Leidenschaften und Begierden getrieben, und seiner Freiheit nie recht inne werde; so werde man wenigstens bei Beurteilung der frei gedachten Handlungen anderer dieses Prinzip in sich entdecken. Wenn sonach jemand für seine Person das Bewußtsein des Sittengesetzes, als Tatsache seiner inneren Erfahrung von sich selbst, ableugnet, so kann derselbe gegen einen sich selbst nicht genug verstehenden Verfechter dieser Tatsache völlig rechthaben, wenn etwa ein allgemein ausgedrücktes Sittengesetz unter jener Tatsache verstanden werden soll, dergleichen seiner Natur nach schlechter-

Digitized by Google

dings nicht unmittelbare Tatsache sein kann. Sollte er aber das, was wir behaupteten, bestimmte Aussprüche dieses Gesetzes über einzelne freie Handlungen, ableugnen, so würde sich ihm gar leicht, wenigstens bei der Beurteilung anderer, wenn er gerade unbefangen ist und an sein philosophisches System nicht denkt, ein Widerspruch seines Verfahrens mit seiner Behauptung nachweisen lassen. Er wird z. B. doch nicht unwillig, und erzürnt sich nicht über die Flamme, die sein Haus verzehrte, wohl aber über den, der sie anlegte oder verwahrloste. Wäre er nicht ein Tor, sich über ihn zu erzürnen, wenn er nicht voraussetzte, daß derselbe auch anders hätte handeln können, und daß er anders hätte handeln sollen?

Digitized by Google

Zweites Hauptstück.

Deduktion der Realität und Anwendbarkeit des Prinzips der Sittlichkeit.

Vorerinnerung zu dieser Deduktion.

1. Was heißt denn überhaupt die Realität oder Anwendbarkeit eines Prinzips, oder, welches in diesem Zusammenhange gleichgeltend ist, eines Begriffs? Und welche Realität insbesondere kann dem Begriffe der Sittlichkeit zukommen?

Ein Begriff hat Realität und Anwendbarkeit, heißt: unsere Welt, — es versteht sich für uns, die Welt unseres Bewußtseins — wird durch ihn in einer gewissen Rücksicht bestimmt. Er gehört unter diejenigen Begriffe, durch welche wir Objekte denken, und es gibt in diesen für uns gewisse Merkmale, darum, weil wir sie durch diesen Begriff, durch diese Denkweise, denken. Die Realität eines Begriffs aufsuchen, heißt sonach: untersuchen, wie und auf welche Weise durch ihn Objekte bestimmt werden. — Ich will dies durch einige Beispiele deutlicher machen.

Der Begriff der Kausalität hat Realität, denn durch ihn entsteht in den mannigfaltigen Objekten meiner Welt ein bestimmter Zusammenhang, zufolgedessen im Denken von einem

Digitized by Google

zum anderen fortzugehen ist; von dem Bewirkten, als solchem, auf die Ursache, von dem als Ursache Bekannten, auf das Bewirkte zu schließen ist; das Denken des einen im Gedanken des anderen in gewisser Rücksicht schon mitgedacht wird. Der Begriff des Rechts hat Realität. Ich denke in dem unendlichen Umfange der Freiheit (des Freiseins, als eines Objektiven, denn nur unter dieser Bedingung befinde ich mich auf dem Gebiete des Rechtsbegriffs) meine Sphäre notwendig beschränkt, denke sonach Freiheit oder freie Wesen außer mir, mit welchen ich durch die gegenseitige Beschränkung in Gemeinschaft komme. Durch jenen Begriff sonach entsteht mir erst eine Gemeinschaft freier Wesen.

Nun findet sich aber in der Bestimmung unserer Welt durch die beiden angeführten Begriffe ein merkwürdiger Unterschied, auf welchen ich sogleich aufmerksam machen will; indem die Frage, um deren Beantwortung es uns hier eigentlich zu tun ist, dadurch vortrefflich vorbereitet wird. Es fließt aus beiden Begriffen ein apodiktisch gültiger theoretischer Satz: jede Wirkung hat ihre Ursache — alle Menschen, als solche, haben Rechte, von Rechts wegen nämlich. Aber auf meine Praxis bezogen, kann mir gar nicht einfallen, eine Wirkung ihrer Ursache zu berauben; ich kann mir dieses weder denken, noch es wollen, noch vermag ich es. Einen Menschen hingegen wider sein Recht zu behandeln, kann ich mir gar wohl denken, ich kann es wollen, und habe sehr oft dazu auch das physische Vermögen. — Man bemerke wohl: ich kann die theoretische Überzeugung, daß der andere denn doch, ohnerachtet meiner rechtswidrigen Behandlung, Rechte habe, nicht verleugnen, noch mich ihrer entledigen, aber diese Überzeugung führt keinen praktischen Zwang bei sich: da hingegen die Überzeugung, daß jede Wirkung ihre Ursache habe, alle ihr entgegengesetzte Praxis gänzlich aufhebt.

Gegenwärtig ist vom Prinzipe oder Begriffe der Sittlichkeit die Rede. Dieser ist nun schon, an und für sich, als bestimmte Denkform, als die einzig mögliche Weise unsere Freiheit zu denken, abgeleitet worden; es ist sonach allerdings schon jetzt etwas in unserem Bewußtsein durch ihn bestimmt, das

Digitized by Google

Bewußtsein unserer Freiheit. Aber dies ist nur sein unmittelbar Bestimmtes. Nun könnte vermittelst dieses Begriffs der Freiheit noch einiges andere mittelbar durch ihn bestimmt werden; und davon eben ist hier die Frage.

Der Begriff der Sittlichkeit bezieht, zufolge seiner Deduktion, sich gar nicht auf etwas, das da ist, sondern auf etwas, das da sein soll. Er geht rein aus dem Wesen der Vernunft hervor, ohne alle fremde Beimischung, und fordert nichts, als Selbständigkeit; nimmt auf keine Erfahrung Rücksicht, und widerstreitet vielmehr aller Bestimmung durch irgend etwas aus der Erfahrung Geschöpftes. Wenn von seiner Realität geredet wird, so kann dies nicht, — wenigstens nicht vors erste, — die Bedeutung haben, daß durch sein bloßes Denken zugleich in der Welt der Erscheinungen etwas realisiert werde. Das Objekt dieses Begriffs, d. h. dasjenige, was durch das Denken nach ihm uns entsteht (S. die Einleitung in unser Naturrecht), kann nur eine Idee sein; ein bloßer Gedanke in uns, von welchem gar nicht vorgegeben wird, daß ihm in der wirklichen Welt außer uns etwas entspreche. Es entstünde sonach vors erste die Frage: welches ist denn nun diese Idee; oder, da ja Ideen nicht aufgefaßt werden können, welches ist die Art und Weise, sie zu beschreiben? (Ich setze als bekannt voraus, daß Ideen unmittelbar nicht gedacht werden können, so wie oben das Ich als Subjekt-Objekt = X nicht gedacht werden konnte: aber daß allerdings die Art und Weise angegeben werden kann, wie man im Denken verfahren sollte, aber eben nicht vermag, um sie zu fassen: so wie oben allerdings angegeben werden konnte, daß man Subjekt und Objekt schlechterdings als Eins denken sollte. Ideen sind Aufgaben eines Denkens; und nur, inwiefern wenigstens die Aufgabe begriffen werden kann, kommen sie in unserem Bewußtsein vor.) Oder, es entsteht, um das Obige populär auszudrücken, die Frage: wir sollen schlechthin, sagt man uns: was sollen wir denn nun schlechthin?

2. Das zufolge des Begriffs der Sittlichkeit Gedachte oder das durch ihn bestimmte Objekt, ist die Idee dessen,

Digitized by Google

was wir tun sollen. Aber wir können nichts tun, ohne ein Objekt unserer Tätigkeit in der Sinnenwelt zu haben. Woher dieses Objekt, und wodurch wird es bestimmt?

Ich soll etwas, heißt: ich soll dasselbe außer mir hervorbringen; oder, wenn ich auch, da es ohne Zweifel mir ein unendliches Ziel setzt, indem es nie ist, sondern immer nur sein soll, es nie vollständig realisieren könnte, so soll ich doch immer so wirken, daß ich mich auf dem Wege der Annäherung zu meinem Ziele befinde. Ich soll also doch manches, das auf diesem Wege liegt, wirklich hervorbringen.

Aber ich muß immer einen Stoff meiner Tätigkeit haben, weil ich endlich bin; oder, was dasselbe heißt: ich kann das, was von mir gefordert wird, nicht aus Nichts hervorbringen.

Mithin müßte es etwas in der Sinnenwelt geben, auf welches ich zu handeln hätte, um der Realisation jener an sich unendlichen und unerreichbaren Idee mich anzunähern. Welches ist denn nun dieses Gebiet der Sinnenwelt, auf welches die Anforderungen des Sittengesetzes an mich sich beziehen? Wie soll ich dieses Gebiet überhaupt erkennen, und systematisch erkennen? Wie soll ich insbesondere erkennen, wie ich nach dem Gesetze jedes bestimmte Objekt in diesem Gebiete, — wie ich gerade dieses A und dieses B usf. zu bearbeiten habe?

Soviel ergibt sich zuvörderst unmittelbar, daß dasjenige, was ich bearbeiten soll, von mir muß bearbeitet werden können, daß ich physisches Vermögen zu der geforderten Bearbeitung haben muß. — Was von dem transzendentalen Gesichtspunkte aus physisches Vermögen überhaupt heißen möge, davon tiefer unten. Hier zuvörderst nur soviel:

Das freie Wesen handelt als Intelligenz, d. i. nach einem vor der Wirkung vorher von der Wirkung entworfenen Begriffe. Das zu Bewirkende muß daher wenigstens so beschaffen sein, daß es überhaupt durch die Intelligenz gedacht werden könne, und insbesondere, daß es als seiend oder nichtseiend (als zufällig seinem Sein nach) gedacht werde, unter welchem Sein oder Nicht-Sein desselben dann die freie

Digitized by Google

Intelligenz bei Entwerfung ihres Zweckbegriffs wähle. Hierdurch ist uns schon eine Sphäre angezeigt, in welcher allein wir das durch unsere Kausalität physisch Mögliche aufzusuchen haben, indem ein beträchtlicher Teil des Seienden durch die gemachte Bemerkung ausgeschlossen wird. Nämlich einiges in unserer Welt erscheint uns als notwendig: und wir können es nicht anders denken, mithin auch, da das Wollen an die Denkgesetze gebunden ist, und ihm ein Begriff vorhergeht, auch nicht anders wollen. Einiges hingegen erscheint uns in seinem Sein als zufällig. Ich kann z. B. nichts außer allem Raume setzen wollen, denn ich kann außer dem Raume nichts denken; wohl aber kann ich ein Ding an einem anderen Orte im Raume denken, als dem, den es gegenwärtig wirklich einnimmt, und ebenso kann ich auch den Ort desselben verändern wollen.

Eine gründliche und vollständige Philosophie hat den Grund aufzuzeigen, warum auf diese Weise einiges uns als zufällig erscheine; wodurch denn auch zugleich die Grenze und der Umfang dieses Zufälligen bestimmt wird. Freilich sind bis jetzt diese Fragen nicht einmal aufgeworfen, vielweniger beantwortet.

Was uns in dieser Forschung leiten kann, ist die Bemerkung, daß das Merkmal der Zufälligkeit sonst ein Zeichen ist, daß etwas als Produkt unserer Freiheit gedacht werde; wenigstens alle Produkte unserer Freiheit als zufällig gedacht werden (wie denn in unserer Wissenschaftslehre dieser Satz aufgestellt, und erwiesen ist). So wird z. B. die Vorstellung in Beziehung auf das Sein des Vorgestellten als zufällig gedacht; das letztere könnte, meinen wir, immer sein, wenn es auch nicht vorgestellt würde; und dies darum, weil wir die Vorstellung ihrer Form nach als ein Produkt der absoluten Freiheit des Denkens, ihrer Materie nach als ein Produkt der Notwendigkeit desselben finden.

Es dürfte sich etwa nach dieser Analogie ergeben, daß alles Zufällige in der Welt der Erscheinungen in einem gewissen Sinne aus dem Begriffe der Freiheit herzuleiten, und als ihr Produkt zu betrachten sei. Wenn dieser Satz sich bestätigen sollte, was könnte er wohl bedeuten? Keineswegs

Digitized by Google

bloß soviel, daß diese Objekte durch die ideale Tätigkeit der Intelligenz, in ihrer Funktion als produktiver Einbildungskraft, gesetzt würden; denn dies wird in einer Sittenlehre aus der Grundlage aller Philosophie als bekannt vorausgesetzt, und gilt nicht nur für die als zufällig, sondern auch für die als notwendig gedachten Objekte unserer Welt. Keineswegs aber auch dieses, daß sie als Produkte unserer reellen praktischen Wirksamkeit in der Sinnenwelt gesetzt würden; denn dies widerspricht ja der Voraussetzung, daß sie als wirklich ohne unser Zutun vorhandene Dinge angesehen werden. Der problematisch aufgestellte Satz müßte sonach etwa diese in der Mitte liegende Bedeutung haben, daß unsere Freiheit selbst ein theoretisches Bestimmungsprinzip unserer Welt wäre. Wir sagen einige Worte zur Erläuterung. Unsere Welt ist schlechthin nichts anderes, als das Nicht-Ich, ist gesetzt, lediglich um die Beschränktheit des Ich zu erklären, und erhält sonach alle ihre Bestimmungen nur durch Gegensatz gegen das Ich. Nun soll unter anderen, oder vielmehr vorzugsweise, dem Ich das Prädikat der Freiheit zukommen; es muß sonach ja wohl auch durch dieses Prädikat das Entgegengesetzte des Ich, die Welt, bestimmt werden. Und so gäbe der Begriff des Freiseins ein theoretisches Denkgesetz ab, das mit Notwendigkeit herrschte über die ideale Tätigkeit der Intelligenz.

Beispiele dieser Art der Bestimmung unserer Objekte haben wir schon in einer anderen Wissenschaft gefunden, in der Rechtslehre. Weil ich frei bin, setze ich die Objekte meiner Welt als modifikabel, schreibe ich mir einen Leib zu, der durch meinen bloßen Willen nach meinem Begriffe in Bewegung gesetzt wird, nehme ich Wesen meinesgleichen außer mir an, u. dgl. Nur müßte hier die Untersuchung weiter zurückgeführt, und die Beweise jener Behauptung noch tiefer geschöpft werden, da wir hier gerade bei dem Letzten, Ursprünglichsten aller Vernunft stehen.

Wenn sich diese Mutmaßung, daß ein Teil unserer vorgefundenen Welt durch die Freiheit, als theoretisches Prinzip, bestimmt sei, bestätigen, und es sich finden sollte, daß gerade dieser Teil die Sphäre der Objekte unserer Pflichten aus-

Digitized by Google

machte, so würde das Gesetz der Freiheit, als praktisches Gesetz an das Bewußtsein gerichtet, nur fortsetzen, was dasselbe, als theoretisches Prinzip, ohne Bewußtsein der Intelligenz selbst angefangen hätte. Es hätte sich selbst durch sich selbst die Sphäre, in welcher es herrschte, bestimmt; es könnte nichts aussagen in seiner jetzigen Qualität, was es nicht schon ausgesagt hätte in seiner vorigen. Dieses Gesetz bestimmte zuerst etwas schlechthin, dieses Etwas würde durch dasselbe, als so oder so beschaffen gesetzt: dann erhielte es dasselbe auch im Fortgange der Zeit in derselben Beschaffenheit, vermittelst unserer unter seinem Gebiete stehenden praktischen Freiheit; und der Inhalt desselben in seiner praktischen Funktion ließe sich auch so ausdrücken: handle deiner Erkenntnis von den ursprünglichen Bestimmungen (den Endzwecken) der Dinge außer dir gemäß. Z. B. theoretisch fließt aus dem Begriffe meiner Freiheit der Satz: jeder Mensch ist frei. Derselbe Begriff, praktisch betrachtet, gäbe das Gebot: du sollst ihn schlechthin als freies Wesen behandeln. Oder, der theoretische Satz heißt: mein Leib ist Instrument meiner Tätigkeit in der Sinnenwelt; derselbe, als praktisches Gebot betrachtet, würde so heißen: behandle deinen Leib nur als Mittel zum Zwecke deiner Freiheit und Selbsttätigkeit, keineswegs aber als selbst Zweck, oder als Objekt eines Genusses.

Und so erhielte denn, wenn nämlich dieses alles sich bestätigte, das Prinzip der Sittlichkeit noch eine ganz andere Realität und objektive Bedeutung, als die vorher angeführte; und die oben angezeichnete Frage: woher denn die Objekte für die geforderte Tätigkeit, und welches ist denn das Erkenntnis-Prinzip derselben, wäre beantwortet. Das Prinzip der Sittlichkeit selbst wäre zugleich ein theoretisches Prinzip, das als solches sich die Materie, den bestimmten Inhalt des Gesetzes, und als praktisches sich die Form des Gesetzes, das Gebot gäbe. Dieses Prinzip ginge in sich selbst zurück, stünde mit sich selbst in Wechselwirkung; und wir erhielten ein vollendetes, befriedigendes System aus Einem Punkte. Es hätte etwas außer uns diesen Endzweck, darum, weil wir es so behandeln sollten; und wir sollten es so behandeln, darum, weil es diesen Endzweck hätte.

Digitized by Google

Wir hätten die gesuchte Idee dessen, was wir sollten, und das Substrat, in welchem wir uns der Realisation dieser Idee annähern sollten, zugleich gefunden.

3. Was bedeutet überhaupt der Begriff eines physischen Vermögens zu einer Wirksamkeit auf Objekte; und wie entsteht uns dieser Begriff?

Zuvörderst: wessen sind wir uns denn eigentlich bewußt, wenn wir uns unseres Wirkens in der Sinnenwelt bewußt zu sein glauben? Was kann in diesem unmittelbaren Bewußtsein liegen, und was kann nicht in ihm liegen? — Wir sind uns unmittelbar bewußt unseres Begriffs vom Zwecke, des eigentlichen Wollens; einer absoluten Selbstbestimmung, wodurch gleichsam das ganze Gemüt auf einen einzigen Punkt zusammengefaßt wird. Wir werden uns ferner unmittelbar bewußt der Realität und wirklichen Empfindung des vorher nur im Zweckbegriffe gedachten Objekts, als eines in der Sinnenwelt wirklich Gegebenen. (Es dürfte jemand vorläufig einreden: auch der Arbeit des Hervorbringens, die zwischen dem Entschlusse des Willens und seiner Realisation in der Sinnenwelt in die Mitte fällt, sind wir uns bewußt. Ich antworte: dies ist kein besonderes Bewußtsein, sondern lediglich das schon angezeigte allmähliche Bewußtsein unserer Befriedigung. Von der Fassung des Entschlusses geht diese an, und sukzessiv fort, indem das Wollen sukzessiv fortgesetzt wird, bis zur vollständigen Ausführung unseres Zweckbegriffes. Also — dieses Bewußtsein ist nur die synthetische Vereinigung der aufgezeigten beiden Arten des Bewußtseins, des Wollens, und des Gewollten, als eines Wirklichen.)

Keineswegs bewußt sind wir uns des Zusammenhanges zwischen unserem Wollen und der Empfindung der Realität des Gewollten. — Unserer Behauptung zufolge soll unser Wille die Ursache dieser Realität sein. Wie mag dieses zugehen? Oder, wenn wir, wie es sich gebührt, die Frage transzendental ausdrücken: wie mögen wir dazu kommen, diese sonderbare Harmonie zwischen einem Zweckbegriffe und einem wirklichen Objekte außer uns anzunehmen, deren Grund keines-

Digitized by Google

wegs im letzteren, sondern im ersteren liegen soll? — Daß ich die Frage selbst durch Gegensetzung deutlicher mache. Der Erkenntnisbegriff soll sein ein Nachbild von etwas außer uns; der Zweckbegriff ein Vorbild für etwas außer uns. Gleichwie dort billigerweise die Frage entsteht nach dem Grunde, nicht der Harmonie an sich, — denn dieses hätte keinen Sinn, indem Einheit und Harmonie zwischen Entgegengesetzten nur insofern ist, inwiefern sie gedacht wird durch eine Intelligenz, — sondern der Annahme einer solchen Harmonie des Begriffs als zweiten, mit dem Dinge als erstem: so wird hier umgekehrt gefragt nach dem Grunde der Annahme einer Harmonie des Dinges als zweiten, mit dem Begriffe als erstem.

Dort wurde die Frage so beantwortet: beide sind Eins und ebendasselbe; nur angesehen von verschiedenen Seiten: der Begriff, wenn er nur ein der Vernunft notwendiger ist, ist selbst das Ding, und das Ding nichts anderes, als der notwendige Begriff von ihm. Wie, wenn wir hier eine ähnliche Antwort erhielten, — und dasjenige, was wir außer uns hervorgebracht zu haben glauben, nichts anderes wäre, als unser Zweckbegriff selbst, angesehen von einer gewissen Seite; nur, daß diese Harmonie lediglich unter einer gewissen Bedingung stattfände, und wir von dem, was unter dieser Bedingung steht, sagten: dieses können wir; von dem was nicht darunter steht, sagten: dieses können wir nicht?

Was ich wollte, ist, wenn es wirklich wird, Objekt einer Empfindung. Es muß sonach ein bestimmtes Gefühl vorhanden sein, zufolge dessen es gesetzt wird, da alle Realität für mich nur unter dieser Bedingung stattfindet. Mein Wollen wäre sonach in diesem Falle von einem, auf das Gewollte sich beziehenden Gefühle begleitet; durch welche Ansicht wir soviel gewinnen, daß die Sphäre unserer Untersuchung lediglich in das Ich fällt; wir nur von dem zu reden haben, was in uns selbst vorgeht, keineswegs von dem, was außer uns vorgehen soll.

Gefühl ist immer der Ausdruck unserer Begrenztheit; sonach auch hier. Nun ist in unserem Falle insbesondere ein Übergang von einem Gefühle, bezogen auf das Objekt, wie es

Digitized by Google

ohne unser Zutun sein sollte, zu einem anderen Gefühle, bezogen auf dasselbe Objekt, wie es durch unsere Wirksamkeit modifiziert sein soll. Es ist sonach, da das letztere Produkt unserer Freiheit sein soll, ein Übergang aus einem begrenzten zu einem minder begrenzten Zustande.

Und jetzt können wir unsere Aufgabe bestimmter so ausdrücken: wie hängt mit einer Selbstbestimmung durch Freiheit (einem Wollen) eine wirkliche Erweiterung unserer Grenzen zusammen; oder, transzendental ausgedrückt: wie kommen wir dazu, eine solche Erweiterung anzunehmen?

Jene Annahme einer neuen Realität außer mir ist eine weitere Bestimmung meiner Welt; eine Veränderung derselben in meinem Bewußtsein. Nun wird meine Welt bestimmt durch den Gegensatz mit mir, und zwar meine ursprünglich gefundene, ohne mein Zutun vorhandenseinsollende Welt durch den Gegensatz mit mir, wie ich mich notwendig finde, nicht etwa, wie ich mich mit Freiheit mache: mithin müßte einer Veränderung — (einer veränderten Ansicht) meiner Welt, eine Veränderung (eine veränderte Ansicht) meiner selbst zum Grunde liegen.

Wenn ich sonach durch meinen Willen etwas in mir selbst verändern könnte, so würde dadurch notwendig auch meine Welt verändert; und indem die Möglichkeit des ersteren angegeben wäre, wäre zugleich auch die Möglichkeit des zweiten erklärt. Meine Welt wird verändert, heißt: Ich werde verändert; meine Welt wird weiter bestimmt, heißt: Ich werde weiter bestimmt.

Jetzt ist die aufgeworfene Frage so zu fassen: was mag das heißen, und wie mag es sich denken lassen: Ich verändere mich? Ist nur diese Frage beantwortet, so ist die andere: wie mag ich meine Welt verändern können, ohne Zweifel schon mit beantwortet. — Indem ich überhaupt nur will, bestimme ich mich selbst, konzentriere ich mein gesamtes Wesen von allem Unbestimmten und lediglich Bestimmbaren in einem einzigen bestimmten Punkte, wie soeben erinnert worden. Also: ich verändere mich; aber nicht aus allem Wollen erfolgt das Geschehen des Gewollten. Sonach muß das durch jeden Willens-

Digitized by Google

akt zu verändernde Ich, und dasjenige Ich, durch dessen Veränderung sich zugleich unsere Ansicht der Welt verändert, verschieden sein, und aus der Bestimmung des ersteren die Bestimmung des letzteren nicht notwendig folgen. Welches ist denn nun das Ich in der ersteren Bedeutung? Es ist aus dem Obigen (§ 2) bekannt: Dasjenige, welches durch die absolute Reflexion auf sich selbst sich losgerissen hat von sich selbst, und selbständig hingestellt; das lediglich von seinem Begriffe abhängende. Was nur gedacht werden kann, dadurch[1] kann das Ich in dieser Bedeutung bestimmt werden, da es in dieser Bedeutung ja ganz und lediglich unter der Botmäßigkeit des Begriffs steht. — Ist denn nun noch ein anderes Ich da? Nach den oben gegebenen Erörterungen, ohne allen Zweifel: dasjenige, von welchem das jetzt beschriebene Ich, in welchem die Intelligenz als solche die Obergewalt hat, sich losgerissen, um sich selbständig hinzustellen; das objektive, strebende und treibende Ich. Nehme man an, dieses Streben gehe auf gewisse bestimmte Willensbestimmung aus, wie es ohne Zweifel muß, da es ja nur als ein bestimmtes Streben zu denken ist. Setze man eine Willensbestimmung durch Freiheit, die mit jenem Streben nicht zusammenfällt, durch dasselbe nicht gefordert wird; dergleichen Willensbestimmung man allerdings annehmen kann, da die Freiheit des Willens absolut unter keiner Bedingung steht, außer der der Denkmöglichkeit, und von dem Einflusse des Triebes ausdrücklich sich losgerissen hat. In diesem Falle bliebe, daß ich mich so ausdrücke, die Ichheit geteilt, wie sie eben geteilt wurde; der Trieb fiele mit dem Willen nicht zusammen, und ich wäre lediglich meines Wollens, meines bloßen leeren Wollens, mir bewußt. Ein Teil des Ich wäre verändert, der Zustand des Willens, nicht aber das ganze Ich; das treibende bliebe in demselben Zustande, in welchem es war; es bliebe unbefriedigt, da es ja ein solches Wollen, wie das hervorgebrachte, gar nicht, sondern ein ganz anderes gefordert hätte. Setze man im Gegenteil, daß

[1] nur dadurch — (Marg. des Verf.).

Digitized by Google

die Willensbestimmung dem Triebe gemäß sei, so findet jene Trennung nicht mehr statt; das ganze vereinigte Ich wird verändert, und nach dieser Veränderung ist auch unsere Welt anders zu bestimmen.

Um alle hier erhaltenen Ansichten zu vereinigen, tun wir einen Rückblick auf das oben Gesagte. Nach dem soeben erwähnten ursprünglichen Streben, oder der Freiheit selbst als einem theoretischen Prinzip, könnte wohl, wie wir vermuteten, unsere Welt selbst in gewisser Rücksicht bestimmt werden. Wonach aber ein anderes bestimmt werden soll, das muß selbst bestimmt sein. Es ist sonach in jenem Zusammenhange von der Freiheit, als einem Objektiven, die Rede, sonach ganz richtig von dem ursprünglichen und wesentlichen Streben des Vernünftigen. Durch dieses sonach, als theoretisches Prinzip, wäre ursprünglich unsere Welt bestimmt, und es käme insbesondere durch dieses Prinzip in dieselbe die Zufälligkeit, also die Ausführbarkeit freier Entschließungen.

Das Resultat alles problematisch Aufgestellten würde sonach dieses sein: der Grund des Zusammenhangs der Erscheinungen mit unserem Wollen ist der Zusammenhang unseres Wollens mit unserer Natur. Wir können dasjenige, wozu unsere Natur uns treibt, und können nicht, wozu sie uns nicht treibt, sondern wozu wir uns mit regelloser Freiheit der Einbildungskraft entschließen. — Auch ist wohl zu bemerken, daß hier die Möglichkeit, dem Sittengesetze Genüge zu tun, nicht durch ein fremdes außer ihm liegendes Prinzip (heteronomisch), sondern durch das Sittengesetz selbst (autonomisch) sich bestimmt finde.

Zur Vermeidung alles Mißverständnisses ist noch dieses zu erinnern, daß jenes Treiben unserer Natur, welches unser physisches Vermögen bestimmt, nicht eben das Sittengesetz selbst sein muß. Wir vermögen ja auch unmoralische Entschließungen auszuführen. Es dürfte sonach hierin noch eine neue Grenzlinie zu ziehen sein. Soviel aber läßt sich behaupten, daß dasjenige, was das letztere gebietet, innerhalb der Sphäre des ersteren fallen müsse; und somit ist gleich

Digitized by Google

anfangs der Einwurf, daß es ja wohl unmöglich sein könne, dem Sittengesetz Genüge zu leisten, abgewiesen.

Die Absicht dieser Vorerinnerung war die, zu sehen, was die gegenwärtig angekündigte Deduktion zu leisten habe. Dieser Zweck ist erreicht. Es ist klar, daß in ihr folgende Hauptsätze zu erweisen seien.

1. Das Vernunftwesen, welches nach dem vorigen Hauptstücke sich selbst als absolut frei und selbständig setzen soll, kann dieses nicht, ohne zugleich auch seine Welt theoretisch auf eine gewisse Weise zu bestimmen. Jenes Denken seiner selbst, und dieses Denken seiner Welt geschehen durch denselben Akt, und sind absolut Ein und ebendasselbe Denken; beides integrierende Teile einer und ebenderselben Synthesis. — Die Freiheit ist ein theoretisches Prinzip.

2. Die Freiheit, die auch als praktisches Gesetz im vorigen Hauptstücke erwiesen wurde, bezieht sich auf jene Weltbestimmungen, und fordert, dieselben zu erhalten und zur Vollendung zu bringen.

§ 4.

Deduktion eines Gegenstandes unserer Tätigkeit überhaupt.

Erster Lehrsatz.

Das Vernunftwesen kann sich kein Vermögen zuschreiben, ohne zugleich etwas außer sich zu denken, worauf dasselbe gerichtet sei.

Digitized by Google

Vorerinnerung.

Alle in unserem ersten Hauptstücke aufgestellten Sätze sind lediglich formal, ohne alle materiale Bedeutung. Wir sehen ein, daß wir sollen; aber begreifen weder, was wir sollen, noch worin wir das Gesollte darzustellen haben. Dies entsteht uns eben dadurch, wodurch überhaupt alles lediglich formale Philosophieren entsteht: wir haben abstrakte Gedanken aufgestellt, und keineswegs konkrete, wir haben eine Reflexion, als solche überhaupt, beschrieben, ohne sie zu bestimmen, d. i. ohne die Bedingungen ihrer Möglichkeit anzugeben. Dies war kein Fehler, da wir nach den Gesetzen des systematischen Vortrags so zu verfahren hatten, es selbst gar wohl wußten, daß wir so verführen, und nach Aufstellung dieser bloß formalen Sätze unsere Untersuchung keineswegs zu schließen gedenken, als ob nunmehr alles geschehen sei.

Diese Bemerkung weist uns auch bestimmt unser gegenwärtiges Geschäft an: wir haben die Bedingungen der Möglichkeit der im vorigen Hauptstücke aufgestellten Reflexion anzugeben. Es wird sich finden, daß die zunächst aufzuzeigende Bedingung derselben wieder unter ihrer Bedingung stehe, und diese wieder unter der ihrigen usf.; daß wir sonach eine ununterbrochene Kette von Bedingungen erhalten werden, die wir in eine Reihe von Lehrsätzen aufstellen wollen.

Dadurch ergibt sich auch, daß, ohnerachtet wir mit diesem Hauptstücke auf einen anderen Boden kommen, dieses dennoch nicht etwa durch einen Sprung, sondern durch gleichmäßiges Fortschreiten des systematischen Räsonnements geschieht, und daß wir gegenwärtig den Faden gerade da wieder aufheben, wo wir ihn zu Ende des vorigen Hauptstücks fallen ließen. Wir schreiben uns, so gewiß wir uns unserer selbst bewußt werden, ein absolutes Vermögen der Freiheit zu, wurde dort behauptet. Wie ist dieses möglich, wird gegenwärtig gefragt:

Digitized by Google

und so knüpfen wir die aufzuzeigenden Bedingungen an das Bewußtsein der Freiheit, und vermittelst desselben an das unmittelbare Selbstbewußtsein; welche letztere Verknüpfung eben das Wesen einer philosophischen Deduktion ausmacht.

Nun ist man auch, wie sich bald zeigen wird, bei den hier zu führenden Beweisen der inneren Anschauung seiner Tätigkeit, durch welche die zu untersuchenden Begriffe zustande gebracht werden, keineswegs überhoben. Wir hätten sonach, da die Beobachtung unserer Selbsttätigkeit allerdings in Anspruch genommen wird, unsere Sätze in diesem Hauptstücke ebensowohl als Aufgaben aufstellen und den oben stehenden Lehrsatz auch so ausdrücken können: das Vermögen der Freiheit bestimmt zu denken u. dgl. Aber, ohnerachtet schon die Absicht, die Freiheit der Methode zu zeigen, und unser System vor einem einförmigen Zuschnitte vorderhand noch zu verwahren, uns hinlänglich entschuldigen könnte, hatten wir bei dieser Art der Aufstellung auch noch den Zweck, den Punkt, auf welchen bei Bestimmung jenes Gedankens die Aufmerksamkeit zu richten ist, genau anzugeben; da es ja, wie sich zeigen wird, mehrere Bedingungen und Bestimmungen desselben gibt.

Erklärung.

Ohne Zweifel wird jedermann, der die obenstehenden Worte vernimmt, sie so verstehen: Es ist schlechterdings unmöglich, daß jemand sein Vermögen der Freiheit denke, ohne zugleich etwas Objektives sich einzubilden, auf welches er mit dieser Freiheit handle; sei es auch etwa kein bestimmter Gegenstand, sondern nur die bloße Form der Objektivität, eines Stoffes, auf den das Handeln gehe, überhaupt. So sind diese Worte denn auch allerdings zu verstehen, und sie bedürfen in dieser Rücksicht keiner Erklärung. In einer anderen Beziehung aber ist sowohl über die Form unserer Behauptung, der Bedingung, unter der

Digitized by Google

sie gelten soll, als über die Materie, den Inhalt derselben, einige Erläuterung nötig.

Was das erstere anbelangt, dürfte jemand sagen: Es ist ja soeben im ersten Hauptstücke gefordert worden, das bloße leere Vermögen der Freiheit ohne alles Objekt zu denken, und wenn wir dieses nicht auch wirklich gekonnt hätten, so wäre bis hierher aller Unterricht, der uns angedeihen sollte, verloren gewesen. Ich antworte: ein anderes ist das abstrakte Denken in der Philosophie, dessen Möglichkeit selbst durch die vorhergegangene Erfahrung bedingt ist: wir fangen unser Leben nicht an beim Spekulieren, sondern wir fangen es eben beim Leben selbst an. Ein anderes ist das ursprüngliche und bestimmte Denken auf dem Gesichtspunkte der Erfahrung. Der Begriff der Freiheit, wie wir ihn oben hatten, kam für uns durch Abstraktion, durch Analyse, zustande; wir hätten ihn aber so gar nicht zustande bringen können, wenn wir ihn nicht schon vorher gehabt hätten, als gegeben und zu seiner Zeit gefunden. Von diesem letzteren Zustande, als einem Zustande des ursprünglichen, nicht des philosophierenden Ich ist hier die Rede; und unsere Meinung ist die: du kannst dich nicht frei finden, ohne zugleich in demselben Bewußtsein ein Objekt zu finden, auf welches deine Freiheit gehen solle.

Dann, es wird behauptet eine absolute Synthesis des Denkens, eines Vermögens und eines Objekts; also eine gegenseitige Bedingtheit eines Denkens durch das andere. Es ist zuvörderst nicht etwa in der Zeit eins eher als das andere, sondern beides ist der Gedanke desselben Moments: es ist sogar, wenn man nur darauf sieht, daß beide gedacht werden, keine Abhängigkeit des einen Denkens vom anderen anzunehmen, sondern von jedem wird das Bewußtsein zum anderen unwiderstehlich fortgetrieben. Sieht man aber darauf, wie beide gedacht werden, so ist das Denken der Freiheit ein unmittelbares Denken zufolge einer intellektuellen Anschauung, das Denken des Objekts ein mittelbares. Das erstere wird nicht durch das letztere

Digitized by Google

hindurch erblickt; wohl aber umgekehrt das letztere durch die erstere hindurch. Die Freiheit ist unser Vehiculum für die Erkenntnis der Objekte; nicht aber umgekehrt die Erkenntnis der Objekte das Vehiculum für die Erkenntnis unserer Freiheit.

Endlich: es ist zweierlei behauptet worden, teils, daß ein Objekt, das außer der freien Intelligenz liegen solle, gedacht, teils, daß das freie Handeln darauf bezogen werde, und zwar so, daß nicht das Handeln durch das Objekt, sondern daß umgekehrt das Objekt durch das Handeln bestimmt werden solle. Es ist sonach in unserem Beweise zweierlei darzutun: teils die Notwendigkeit der Entgegensetzung, teils die der Beziehung, und zwar dieser bestimmten Beziehung.

Beweis.

1. Das Vernunftwesen kann sich kein Vermögen der Freiheit zuschreiben, ohne mehrere wirkliche und bestimmte Handlungen, als durch seine Freiheit möglich, zu denken.

Der letztere Satz sagt, was der erstere; beide sind identisch. Ich schreibe mir Freiheit zu, heißt eben: ich denke mehrere unter sich verschiedene Handlungen, als durch mich gleich möglich. Es bedarf zur Einsicht in die Wahrheit dieser Behauptung nichts weiter, als daß man seinen Begriff eines Vermögens der Freiheit analysiere.

Ein Vermögen ist, nach Obigem, schlechterdings nichts weiter, als ein Produkt des bloßen Denkens, um an dasselbe, da die endliche Vernunft nur diskursiv und vermittelnd denken kann, eine nicht ursprünglich gesetzte, sondern erst in der Zeit entstehende Wirklichkeit anknüpfen zu können. Wer unter dem Begriffe des Vermögens etwas anderes denkt, als ein solches bloßes Mittel der Anknüpfung, der versteht sich selbst nicht. — Nun soll hier nicht etwa erst aus der Wirklichkeit auf das Vermögen

Digitized by Google

zurückgeschlossen werden, wie es wohl in anderen Fällen häufig geschieht, sondern das Denken soll vom Vermögen, als erstem und unmittelbarem, anheben. Dennoch läßt auch unter dieser Bedingung das Vermögen sich nicht denken, ohne daß zugleich auch die Wirklichkeit gedacht werde, da beides synthetisch vereinigte Begriffe sind, und ohne das Denken der letzteren kein Vermögen und überhaupt gar nichts gedacht würde. Ich sage ausdrücklich: die Wirklichkeit muß gedacht werden, nicht etwa unmittelbar wahrgenommen; nicht etwa, daß ich mich so ausdrücke, als wirklich, sondern lediglich als möglich durch eine bloß ideale Funktion der Einbildungskraft, entworfen werden. Wirklichkeit ist Wahrnehmbarkeit, Empfindbarkeit; diese wird notwendig gesetzt, nicht etwa ihrem Wesen nach, sondern nur ihrer Form nach: es wird dem Ich das Vermögen zugeschrieben, Empfindbarkeit hervorzubringen; aber auch nur das Vermögen, nicht etwa die Tat. — Wie die Vernunft ursprünglich zu dieser bloßen Form kommen möge, diese Frage, die weiter unten zur Genüge erörtert werden wird, wird man uns hier erlassen. Genug, wir können diese Form denken, und vermittelst ihrer ein bloßes Vermögen.

Nun soll hier ferner ein freies Vermögen gedacht werden, keineswegs etwa ein bestimmtes, dessen Art der Äußerung in seiner Natur liegt, wie etwa bei den Objekten. Wie verfährt das Vernunftwesen, um sich ein solches zu denken? Wir können dieses Verfahren lediglich beschreiben, und müssen jedem überlassen, durch eigne innere Anschauung von der Richtigkeit dieser unserer Beschreibung sich selbst zu überzeugen.

Das Ich setzt sich selbst — nur *idealiter*, es stellt sich selbst nur so vor, ohne daß es wirklich und in der Tat so ist, oder sich so findet — das Ich setzt sich, als mit Freiheit wählend unter entgegengesetzten Bestimmungen der Wirklichkeit. Dieses Objekt = A, das etwa schon ohne unser Zutun bestimmt ist, könnte auch bestimmt sein = X, oder auch = — X, oder auch noch anders, und so ins

Digitized by Google

Unendliche fort; — so führt das Ich sich gleichsam redend ein: — welche von diesen Bestimmungen ich wähle, oder ob ich überhaupt keine wähle, sondern A lasse, wie es ist, hängt lediglich ab von der Freiheit meines Denkens. Welche ich aber wählen werde, wird, wenn ich mich durch den Willen bestimme, sie hervorzubringen, wirklich für meine Wahrnehmung in der Sinnenwelt entstehen. — Nur inwiefern ich so mich setze, setze ich mich als frei, d. h. denke die Wirklichkeit als abhängig von meiner unter der Botmäßigkeit des bloßen Begriffs stehenden reellen Kraft; wie jeder, der diesen Gedanken bestimmt denken will, sich bald überzeugen wird.

Man bemerke, es ist in diesem Denken nicht etwa ein Bestimmtes = X gedacht, das hervorgebracht werden solle, sondern es ist nur die Form der Bestimmtheit überhaupt gedacht, d. h. das bloße Vermögen des Ich, aus dem Zufälligen dieses oder jenes herauszugreifen und zum Zwecke sich zu setzen.

2. Das Vernunftwesen kann keine Handlung als wirklich denken, ohne etwas außer sich anzunehmen, worauf diese Handlung gehe.

Man werfe noch einen aufmerksamen Blick auf die soeben beschriebene Weise, die Freiheit bestimmt zu denken. Ich denke in diesem Begriffe mich selbst, als wählend, sagte ich. Man richte jetzt seine Aufmerksamkeit lediglich auf dieses, als wählend vorgestellte Ich. Es ist ohne Zweifel denkend, nur denkend, also es wird ihm in dieser Wahl nur ideale Tätigkeit zugeschrieben. Aber es denkt ohne Zweifel etwas, schwebt über etwas, wodurch es gebunden ist, wie wir gewöhnlich dieses Verhältnis ausdrücken; es ist da ein Objektives, denn nur vermittelst einer solchen Beziehung ist das Ich subjektiv und ideal. — Dieses Objektive ist nicht das Ich selbst, und kann nicht zum Ich gerechnet werden; weder zum intelligenten, als solchem, denn diesem wird es ja ausdrücklich entgegengesetzt, noch zum wollenden und realiter tätigen,

Digitized by Google

denn dieses ist ja noch gar nicht in Aktion gesetzt, indem noch nicht gewollt, sondern nur die Wahl für den Willen beschrieben wird. Es ist nicht Ich, und dennoch auch nicht Nichts, sondern Etwas (Objekt der Vorstellung überhaupt, über seine wahre Realität oder Empfindbarkeit sind wir noch unentschieden); dieses heißt mit anderen Worten: es ist Nicht-Ich, es ist etwas außer mir ohne mein Zutun Vorhandenes.

Dieses Vorhandene wird notwendig gesetzt, als fortdauernd und unveränderlich in allen Modifikationen, deren Vermögen dem Ich durch den Begriff der Freiheit beigemessen wird. — Der Begriff der Freiheit beruht darauf, daß ich mir das Vermögen zuschreibe, X oder — X zu realisieren; also, daß ich diese entgegengesetzten Bestimmungen, als entgegengesetzte, in einem und ebendemselben Denken vereinige. Aber dies ist nicht möglich, wenn nicht in dem Denken der entgegengesetzten doch auch dasselbe, als dauernd im entgegengesetzten Denken, gedacht wird, an welchem die Identität des Bewußtseins sich anhefte. Dieses Identische nun ist nichts anderes, als dasjenige, wodurch das Denken selbst seiner Form nach möglich wird, die Beziehung auf Objektivität überhaupt; also gerade das nachgewiesene Nicht-Ich. Es wird als unverändert in allen denkbaren Bestimmungen durch Freiheit gedacht; denn nur unter dieser Bedingung läßt die Freiheit selbst sich denken. Es ist daher ein ursprünglich gegebener (d. i. durch das Denken seiner Form nach selbst gesetzter), ins Unendliche modifizierbarer Stoff außer uns: dasjenige, worauf die Wirksamkeit geht; d. h. was in ihr (der Form nach) verändert wird, und selbst doch bleibt (der Materie nach).

Endlich: dieser Stoff wird auf die reelle Wirksamkeit bezogen, wie sie auf ihn: und er ist eigentlich nichts, als das Mittel, sie selbst zu denken. Die reelle Wirksamkeit wird durch ihn in der Tat eingeschränkt auf das bloße Formieren; ausgeschlossen aber vom Erschaffen oder Vernichten der Materie;

Digitized by Google

und daher kommt ihm selbst, so wie allem die reelle Wirksamkeit Beschränkenden, Realität zu. — Es ist ein reelles Objekt unserer Tätigkeit außer uns. Es ist sonach erwiesen, was erwiesen werden sollte.

§ 5.

Zweiter Lehrsatz.

Ebensowenig kann das Vernunftwesen sich ein Vermögen der Freiheit zuschreiben, ohne eine wirkliche Ausübung dieses Vermögens oder ein wirkliches freies Wollen in sich zu finden.

Vorerinnerung.

Noch steht unsere Deduktion an derselben Stelle und bei demselben Gliede, bei welchem sie anhub. Wir schreiben uns ein Vermögen der Freiheit zu, ist oben erwiesen. Wie ist dieses Zuschreiben, diese Beilegung selbst möglich, ist die gegenwärtig zu beantwortende Frage. Die eine, äußere Bedingung dieser Beilegung, daß nämlich ein Objekt des freien Handelns gesetzt werde, ist aufgewiesen. Noch ist eine innere Bedingung derselben aufzuzeigen, die unseres eignen Zustandes, in welchem allein sie möglich ist.

Einer Erklärung bedarf der obenstehende Satz nicht. Die Worte desselben sind deutlich; und sollten sie ja noch einige Zweideutigkeit übriglassen, so werden sie durch den Beweis selbst zur Genüge erklärt werden. Daß unter der in diesem, und allen künftigen Lehrsätzen behaupteten Verbindung eine synthetische Verbindung in Einem und ebendemselben Denken verstanden, und hier z. B. gesagt

Digitized by Google

werde: das Vermögen kann gar nicht gedacht werden, und wird nicht gedacht, ohne daß in einem und ebendemselben Zustande des Denkenden eine wirkliche Ausübung desselben gefunden werde, ist aus dem Vorhergehenden vorauszusetzen, und wird von nun an immer vorausgesetzt werden.

Beweis.

Der Begriff eines Vermögens der Freiheit ist, wie bekannt, der Begriff, die lediglich ideale Vorstellung eines freien Wollens. Nun wird hier behauptet, diese lediglich ideale Vorstellung sei nicht möglich, ohne die Wirklichkeit und Wahrnehmung eines Wollens; es wird sonach die notwendige Verbindung einer bloßen Vorstellung mit einem Wollen behauptet. Wir können die Verbindung nicht verstehen, ohne die Verschiedenheit beider genau zu kennen. Es ist sonach zuvörderst der charakteristische Unterschied beider, des Vorstellens und des Wollens überhaupt anzugeben; dann, da ja auch das wirkliche Wollen zum Bewußtsein kommen muß, der Unterschied der bloßen idealen Vorstellung von der Wahrnehmung eines Wollens; und dann erst wird der Beweis möglich sein, daß die erstere nicht möglich sei ohne die letztere.

Wie sich verhält Subjektivität überhaupt und Objektivität, so verhält sich bloßes Vorstellen, als solches, und Wollen. Ich finde mich ursprünglich als Subjekt und Objekt zugleich; und was das eine sei, läßt sich nicht begreifen, außer durch Entgegensetzung und Beziehung mit dem anderen. Keins ist durch sich bestimmt, sondern das beiden gemeinschaftliche absolut Bestimmte ist Selbsttätigkeit überhaupt; inwiefern sie verschieden sind, sind sie nur mittelbar bestimmbar: das Subjektive ist, was auf das Objektive sich bezieht, dem das Objektive vorschwebt, das auf dasselbe geheftet ist, u. dgl.; das Objektive dasjenige, worauf das Subjektive geheftet ist, u. dgl. Nun bin ich absolut freitätig, und darin besteht mein Wesen: meine freie Tätig-

Digitized by Google

keit, unmittelbar als solche, wenn sie objektiv ist, ist mein Wollen; dieselbe meine freie Tätigkeit, wenn sie subjektiv ist, ist mein Denken (das Wort in der weitesten Bedeutung für alle Äußerungen der Intelligenz, als solcher, genommen). Daher läßt das Wollen sich nur durch Gegensatz mit dem Denken, und das Denken sich nur durch Gegensatz mit dem Wollen begreifen. Eine genetische Beschreibung des Wollens, als eines aus dem Denken Hervorgehenden, — und so muß es allerdings beschrieben werden, wenn es als frei vorgestellt wird, — läßt demnach sich so geben. — Dem Wollen wird vorhergedacht ein freitätiges Begreifen des Zwecks; d. h. ein absolutes Hervorbringen des Zwecks durch den Begriff. In diesem Hervorbringen des Zweckbegriffs ist der Zustand des Ich lediglich ideal und subjektiv. Es wird vorgestellt; vorgestellt mit absoluter Selbsttätigkeit, denn der Zweckbegriff ist lediglich Produkt des Vorstellens; vorgestellt in Beziehung auf ein künftiges Wollen, denn sonst wäre der Begriff kein Zweckbegriff: aber auch nur vorgestellt, keineswegs gewollt. In dem gehe ich über zum wirklichen Wollen; ich will den Zweck, welchen Zustand ein jeder im gemeinen Bewußtsein gar wohl unterscheidet vom bloßen Vorstellen dessen, was er etwa wollen könne. Was ist denn nun im Wollen? Absolute Selbsttätigkeit, wie im Denken auch; aber mit einem anderen Charakter. Welches ist denn nun dieser Charakter? Offenbar die Beziehung auf ein Wissen. Mein Wollen soll nicht selbst ein Wissen sein; aber ich soll mein Wollen wissen. Also, der Charakter der bloßen Objektivität ist es. Das vorher Subjektive wird jetzt objektiv; wird es dadurch, daß ein neues Subjektives dazu kommt, und gleichsam aus der absoluten Fülle der Selbsttätigkeit hervorspringt.

Man bemerke hierbei die veränderte Ordnung der Reihenfolge. Ursprünglich ist das Ich, wie oben erörtert worden, weder subjektiv, noch objektiv, sondern beides; aber diese Identität beider können wir nicht denken, wir denken

Digitized by Google

daher sie nacheinander, und machen durch dieses Denken eins abhängig von dem andern. So soll in der Erkenntnis ein Objektives, das Ding, zu einem Subjektiven, einem Vorgestellten, geworden sein; denn der Erkenntnisbegriff wird, wie wir oben uns ausdrückten, angesehen als ein Nachbild einer Existenz. Umgekehrt soll der Zweckbegriff das Vorbild eine Existenz sein: also das Subjektive in ein Objektives sich verwandeln, und diese Verwandlung muß schon im Ich, dem einzigen unmittelbaren Gegenstande unseres Bewußtseins, anheben. — So viel über den Unterschied des Vorstellens und des Wollens.

Die bloße Vorstellung eines Wollens ist dieselbe Vorstellung, die wir soeben in uns selbst hervorgebracht haben; die Vorstellung eines absoluten (durch absolute Selbsttätigkeit bewirkten) Übergehens des Subjektiven ins Objektive; denn dieses eben ist die allgemeine Form alles freien Wollens.

Wie ist nun diese bloß ideale Vorstellung eines Wollens von der Wahrnehmung eines wirklichen Wollens zu unterscheiden? In der ersteren bringt die ideale Tätigkeit selbst mit Freiheit jene Form des Wollens hervor; und ich bin der Handlung dieses Hervorbringens mir bewußt. In der letzteren setzt die ideale Tätigkeit sich nicht, als diese Form hervorbringend, sondern sie findet das Wollen, als ein Gegebenes; und sich selbst in der Vorstellung desselben gebunden. — Hierbei noch diese Bemerkung. Die Wahrnehmung des Wirklichen — nämlich wirklich existierenden Objekts — geht sonst aus von einem Gefühle, zufolgedessen erst durch die produktive Einbildungskraft etwas gesetzt wird. So ist es nicht bei der Wahrnehmung eines wirklichen Wollens; ich kann nicht sagen, daß ich mein Wollen fühle, wiewohl man Philosophen, die es mit ihren Ausdrücken nicht genau nehmen, so sagen hört: denn ich fühle nur die Beschränktheit meiner Tätigkeit, mein Wollen aber ist die Tätigkeit selbst. Was für eine Art des Bewußtseins ist denn sonach dieses Bewußtsein

Digitized by Google

des Wollens? Offenbar unmittelbare Anschauung seiner eignen Tätigkeit; aber, als Objekts des Subjektiven, nicht als das Subjektive selbst, welches letztere sonach nicht als selbsttätig angeschaut wird. Kurz, dieses Bewußtsein ist intellektuelle Anschauung.

Nach diesen Erklärungen läßt der Beweis der obigen Behauptung sich leicht führen.

Das Subjektive ist ursprünglich nicht ohne ein Objektives, zufolge des Begriffs vom Ich: nur unter dieser Bedingung ist ja das Subjektive ein Subjektives. Das Bewußtsein hebt notwendig von dieser Verbindung beider an. Aber in der bloßen Vorstellung eines Wollens kommt nur ein Subjektives vor; das Objektive desselben, oder bestimmter, die bloße Form des Objektiven wird selbst erst dadurch produziert. Dies ist allerdings möglich, wenn die Intelligenz einen ihrer bestimmten Zustände reproduziert, also wenn der wirkliche Zustand schon vorausgesetzt wird, in der philosophischen Abstraktion; aber ursprünglich ist es nicht möglich. Es muß schon produziert gewesen sein, wenn eine Reproduktion möglich sein soll. Also, die ursprüngliche Vorstellung unseres Vermögens der Freiheit ist notwendig von einem wirklichen Wollen begleitet.

Der Strenge nach ist unser Beweis zu Ende; aber es ist, damit wir nicht verlieren, was wir durch die vorhergehenden Untersuchungen gewonnen haben, wohl einzuschärfen, daß auch umgekehrt die Wahrnehmung eines Wollens nicht möglich ist, ohne die ideale Vorstellung eines Vermögens der Freiheit, oder, was ganz dasselbe bedeutet, der Form des Wollens: daß sonach die synthetische Vereinigung beider soeben unterschiedenen Gedanken behauptet wird. Dies läßt so sich leicht einsehen: ich soll eines Wollens mir bewußt werden; aber dasselbe ist ein Wollen lediglich, inwiefern es als frei gesetzt wird, dies aber wird es lediglich, inwiefern die Bestimmtheit desselben abgeleitet wird von einem frei entworfenen Zweckbegriffe. Die Form alles Wollens muß diesem Wollen zugeschrieben, dasselbe gleichsam durch jene hindurch gesehen werden.

Digitized by Google

Nur so bin das Wollende Ich; und das Subjekt des Wollens ist mit dem Subjekte des Wahrnehmens dieses Wollens identisch.

Man lasse sich nicht etwa dadurch irre machen, daß dann die Entwerfung des Zweckbegriffs in einen dem Wollen vorhergehenden Moment gesetzt werden müsse; welches eben aufgezeigtermaßen nicht möglich ist, indem vor der Wahrnehmung eines Wollens vorher ich gar nicht bin und nicht begreife. Diese Entwerfung des Begriffs geht nicht der Zeit nach vorher, sondern sie und das Wollen fällt schlechthin in denselben Moment; die Bestimmtheit des Wollens wird vom Begriffe abhängig nur gedacht, und es ist hier keine Zeitfolge, sondern nur eine Folge des Denkens.

Daß ich alles kurz zusammenfasse. Ich schaue ursprünglich meine Tätigkeit, als Objekt an, und insofern notwendig als bestimmt, d. h. es soll nicht alle Tätigkeit sein, die ich mir zuschreiben zu können wohl bewußt bin, sondern nur ein beschränktes Quantum derselben. Dieses Angeschaute ist's, was in allen menschlichen Sprachen ganz kurz Wollen heißt, und allen Menschen sehr wohl bekannt ist; und wovon, wie der Philosoph nachweist, alles Bewußtsein ausgeht, und lediglich dadurch vermittelt wird. Nun aber ist es ein Wollen, und mein Wollen, und ein unmittelbar wahrzunehmendes Wollen, lediglich, inwiefern die angeschaute Bestimmtheit der Tätigkeit keinen Grund außer mir haben, sondern schlechthin in mir selbst begründet sein soll. Aber dann ist sie, zufolge der oben gegebenen Erörterungen (S. 443 u. f.), notwendig durch mein Denken begründet, da ich außer dem Wollen nur noch das Denken habe, und alles Objektive gar wohl aus einem Denken abgeleitet werden kann; und auf diese Weise wird die Bestimmtheit meines Wollens notwendig gedacht, so gewiß überhaupt ein Wollen, als solches, wahrgenommen wird.

Digitized by Google

§ 6.

Deduktion der wirklichen Kausalität des Vernunftwesens.

Dritter Lehrsatz.

Das Vernunftwesen kann keine Anwendung seiner Freiheit, oder Wollen in sich finden, ohne zugleich eine wirkliche Kausalität außer sich sich zuzuschreiben.

Vorerinnerung.

Unsere Deduktion rückt um einen Schritt weiter. Ich konnte mir kein Vermögen der Freiheit zuschreiben, ohne mich wollend zu finden. Aber ich kann auch dieses nicht, kann mich nicht als wirklich wollend finden, ohne noch etwas anderes in mir zu finden, wird hier behauptet. — Oder, was auch im Fortlaufe des Bewußtseins, vermittelst vorhergegangener Erfahrung und freier Abstraktion möglich sein könne, so hebt doch ursprünglich das Bewußtsein ebensowenig mit der Vorstellung eines bloßen ohnmächtigen Wollens an, als es mit der Vorstellung unseres Vermögens zu wollen überhaupt anheben kann. Es hebt, soviel wir bis jetzt einsehen, an mit einer Wahrnehmung unseres reellen Wirkens in der Sinnenwelt; dieses Wirken leiten wir ab von unserem Wollen; und die Bestimmtheit dieses unseres Wollens von einem frei entworfenen Zweckbegriffe.

Sonach zeigt sich, daß der Begriff der Freiheit mittelbar durch die jetzt abzuleitende Wahrnehmung einer wirklichen Kausalität bedingt sei, und da der erstere das Selbstbewußtsein bedingt, dieses Selbstbewußtsein gleichfalls durch die letztere bedingt sei. Alles sonach, was wir bis jetzt aufgezeigt haben, und etwa noch in der Zukunft aufzeigen möchten, ist ein und ebendasselbe synthetische Bewußtsein,

Digitized by Google

dessen einzelne Bestandteile zwar allerdings in der philosophischen Abstraktion getrennt werden können, keineswegs aber im ursprünglichen Bewußtsein getrennt sind. Es sei genug, dieses einmal auch mit für das Künftige erinnert zu haben.

Beweis.

Ich finde mich wollend, nur inwiefern meine Tätigkeit durch einen bestimmten Begriff von ihr in Bewegung gesetzt sein soll. Meine Tätigkeit im Wollen ist notwendig eine bestimmte, wie oben zur Genüge erwiesen worden. Aber in der bloßen Tätigkeit, als solcher, als reiner Tätigkeit, ist schlechthin nichts zu unterscheiden, oder zu bestimmen. Tätigkeit ist die einfachste Anschauung; bloße innere Agilität, und schlechthin nichts weiter.

Die Tätigkeit ist durch sich selbst nicht zu bestimmen, muß aber dennoch, wenn Bewußtsein überhaupt möglich sein soll, bestimmt werden, heißt nichts anderes, als: sie ist durch und vermittelst ihres Entgegengesetzten zu bestimmen; also durch die Weise ihrer Beschränktheit, und nur in dieser Rücksicht ist ein Mannigfaltiges der Tätigkeit, mehrere und besondere Handlungen, denkbar.

Aber die Art meiner Beschränktheit kann ich nicht absolut durch mich selbst intellektuell anschauen, sondern nur in sinnlicher Erfahrung fühlen. Aber soll eine Tätigkeit beschränkt sein, und die Beschränktheit derselben gefühlt werden, so muß sie selbst, es versteht sich für mich, nicht etwa an sich, statthaben. Nun ist alles sinnlich Anschaubare notwendig ein Quantum, vorläufig nur ein einen Zeitmoment füllendes Quantum. Aber das einen Zeitmoment füllende ist selbst ein ins unendliche teilbares Mannigfaltige, sonach mußte die wahrgenommene Beschränktheit selbst ein Mannigfaltiges sein. Nun soll das Ich als tätig gesetzt werden; es würde sonach gesetzt, als ein Mannigfaltiges der Begrenzung und des Widerstandes in einer Sukzession (denn selbst im einzelnen Momente ist Sukzession, indem sonst aus der Zusammensetzung mehrerer

Digitized by Google

einzelner Momente keine Zeitdauer entstehen würde) entfernend und durchbrechend; oder, was dasselbe heißt, es würde ihm Kausalität in einer Sinnenwelt außer ihm zugeschrieben.

Corollaria.

1. In dem Resultate unserer Untersuchung ist auch dieses nicht aus der Acht zu lassen: Die intellektuelle Anschauung, von der wir ausgegangen sind, ist nicht ohne eine sinnliche, und die letztere nicht ohne ein Gefühl möglich; und man würde uns gänzlich mißverstehen, und den Sinn und die Hauptabsicht unseres Systems geradezu umkehren, wenn man uns die entgegengesetzte Behauptung zuschriebe. Aber ebensowenig ist die letztere möglich, ohne die erstere. Ich kann nicht sein für mich, ohne Etwas zu sein, und dieses bin ich nur in der Sinnenwelt; aber ich kann ebensowenig für mich sein, ohne Ich zu sein, und dieses bin ich nur in der intelligibeln Welt, die sich vermittelst der intellektuellen Anschauung vor meinen Augen aufschließt. Der Vereinigungspunkt zwischen beiden liegt darin, daß ich für mich nur durch absolute Selbsttätigkeit zufolge eines Begriffes bin, was ich in der ersteren bin. Unsere Existenz in der intelligibeln Welt ist das Sittengesetz, unsere Existenz in der Sinnenwelt die wirkliche Tat; der Vereinigungspunkt beider die Freiheit, als absolutes Vermögen, die letztere durch die erstere zu bestimmen.
2. Das Ich ist als ein wirkliches zu setzen, lediglich im Gegensatze mit einem Nicht-Ich. Aber es ist für dasselbe ein Nicht-Ich lediglich unter der Bedingung, daß das Ich wirke, und in dieser seiner Wirkung Widerstand fühle; der jedoch überwunden werde, indem es außerdem ja nicht wirken würde. Nur vermittelst des Widerstands wird seine Tätigkeit ein Empfindbares, eine Zeit hindurch Dauerndes, da sie ohne dies außer der Zeit sein würde, welches wir nicht einmal zu denken vermögen.
3. Mithin — keine Kausalität auf ein Nicht-Ich: überhaupt

Digitized by Google

kein Ich. Diese Kausalität ist ihm nicht zufällig, sondern wesentlich zu ihm gehörend, so wie alles im Ich. — Man höre doch auf, die Vernunft aus zufällig verbundenen Stücken zusammenzusetzen, und gewöhne sich, sie als ein vollendetes Ganzes, gleichsam als eine organisierte Vernunft anzusehen. Das Ich ist entweder alles, was es ist, und wie es auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewußtseins von aller philosophischen Abstraktion unabhängig sich erscheint, oder es ist Nichts, und ist überhaupt gar nicht. — Das Bewußtsein hebt an mit sinnlicher Wahrnehmung, und diese ist durchgängig bestimmt; keineswegs hebt es an mit abstraktem Denken. Dadurch, daß man das Bewußtsein mit Abstraktionen anheben wollte, wie die Philosophie allerdings anhebt, und das zu Erklärende, das wirkliche Bewußtsein, mit der Erklärung desselben, der Philosophie, verwechselte, ist die letztere ein Gewebe von Hirngespinsten geworden.

4. Allein durch eine solche Vorstellung der Sache, wie die soeben gegebene, wird die Absolutheit des Ich, als der wesentliche Charakter desselben beibehalten. Unser Bewußtsein geht aus von dem unmittelbaren Bewußtsein unserer Tätigkeit, und erst vermittelst derselben finden wir uns leidend. Nicht das Nicht-Ich wirkt ein auf das Ich, wie man die Sache gewöhnlich angesehen hat, sondern umgekehrt. Nicht das Nicht-Ich dringt ein in das Ich, sondern das Ich geht heraus in das Nicht-Ich; wie wir nämlich durch sinnliche Anschauung dieses Verhältnis anzusehen genötigt sind. Denn transzendental müßte dasselbe so ausgedrückt werden: wir finden uns als ursprünglich begrenzt nicht dadurch, daß unsere Begrenztheit sich einengte; denn dann würde mit Aufhebung unserer Realität zugleich das Bewußtsein derselben aufgehoben werden, sondern dadurch, daß wir unsere Grenzen erweitern, und indem wir sie erweitern. — Ferner, um auch nur aus sich herausgehen zu können, muß das Ich gesetzt werden, als überwindend den Widerstand. So wird abermals, nur in einer höheren Bedeutung, behauptet das

Digitized by Google

Primat der Vernunft, inwiefern sie praktisch ist. Alles geht aus vom Handeln, und vom Handeln des Ich. Das Ich ist das erste Prinzip aller Bewegung, alles Lebens, aller Tat und Begebenheit. Wenn das Nicht-Ich auf uns einwirkt, so geschieht es nicht auf unserem Gebiete, sondern auf dem seinigen; es wirkt durch Widerstand, welcher nicht sein würde, wenn wir nicht zuerst darauf eingewirkt hätten. Es greift nicht uns an, sondern wir greifen es an.

§ 7.

[Bestimmung der Kausalität des Vernunftwesens durch ihren inneren Charakter.

Vierter Lehrsatz.

Das Vernunftwesen kann sich keine Kausalität zuschreiben, ohne dieselbe auf eine gewisse Weise durch ihren eignen Begriff zu bestimmen.

Vorläufige Erläuterung.

Der aufgestellte Satz ist unverständlich und vieldeutig. Die Wirksamkeit des Vernunftwesens in der Sinnenwelt mag wohl, wie sich vorläufig vermuten läßt, und tiefer unten sich klar ergeben wird, unter mancherlei Einschränkungen und Bedingungen stehen; und es läßt sich nicht auf den ersten Blick absehen, welche unter diesen durch die gewisse Weise der Bestimmtheit, von welcher hier geredet wird, gemeint sein möge. Nun haben wir zwar an unserer Methode selbst das sicherste Mittel gegen alle Verwirrung. Diejenige Bestimmtheit, welche zunächst und unmittelbar die Wahrnehmung unserer Wirksamkeit bedingt, wird es

Digitized by Google

sein, von welcher wir hier zu reden haben; und welche dieses sei, wird durch eine Deduktion sich ergeben. Diejenigen, wodurch hinwiederum diese Bestimmtheit bedingt ist, werden späterhin aufgezeigt werden.

Um jedoch gleich vom Anfange an zu wissen, wovon die Rede sei, und einen Leitfaden für die Richtung unserer Aufmerksamkeit zu haben, suchen wir vorläufig aus dem gemeinen Bewußtsein zu erraten, welches diese Bestimmung sein möge. — Es bedarf wohl nicht der Erinnerung, daß dadurch nichts erwiesen, sondern nur der Beweis vorbereitet werden solle.

Zuvörderst kann ich, wie schon oben erinnert worden, nichts gegen die notwendigen Gesetze des Denkens wollen oder bewirken; weil ich das nicht einmal denken kann; kann nicht Materie hervorbringen oder vernichten, sondern nur dieselbe trennen oder verbinden; wovon auch der Grund an seinem Orte sich ergeben wird. Aber auch bei diesem Trennen und Verbinden der Materie, welche überhaupt allerdings in unserer Gewalt steht, sind wir an eine gewisse Ordnung gebunden: wir können in den meisten Fällen unseren Zweck nicht unmittelbar durch unser Wollen realisieren, sondern müssen verschiedene, einzig taugliche, im voraus und ohne unser Zutun bestimmte Mittel gebrauchen, um zu demselben zu gelangen. Unser Endzweck sei = X. Anstatt X geradezu darzustellen, müssen wir etwa zuvörderst a realisieren, als einziges Mittel, um zu b zu gelangen, etwa b um zu c zu gelangen, und so fort, bis wir endlich durch eine sukzessive Reihe einander bedingender Mittelzwecke bei unserem Endzwecke X ankommen. — Wir können eigentlich alles, was wir nur wollen können; nur können wir es meist nicht auf einmal, sondern nur in einer gewissen Ordnung. (Z. B. der Mensch kann nicht fliegen, sagt man. Warum sollte er es denn nicht können? Nur unmittelbar kann er es nicht, so wie er, wenn er gesund ist, unmittelbar gehen kann. Aber vermittelst eines Luftballons kann er allerdings in die Luft

Digitized by Google

sich erheben, und mit einem Grade von Freiheit und Zweckmäßigkeit sich in derselben bewegen. Und was etwa unser Zeitalter noch nicht kann, weil es die Mittel dazu noch nicht entdeckt hat; wer sagt denn, daß es der Mensch nicht könne? Ich will nicht hoffen, daß ein Zeitalter, wie das unsrige, sich für die Menschheit halte.)

Die Aussage des gemeinen Bewußtseins ist sonach die, daß wir bei der Ausführung unserer Zwecke an eine gewisse Ordnung von Mitteln gebunden seien. Was heißt diese Aussage, wenn man sie aus dem transzendentalen Gesichtspunkte ansieht; bloß auf die immanenten Veränderungen und Erscheinungen im Ich sieht, mit gänzlicher Abstraktion von außer uns vorhandenen Dingen? — Nach den schon oben gegebenen vorläufigen Erörterungen fühle ich, wenn ich wahrnehme; und, ich nehme Veränderungen außer mir wahr, heißt: der Zustand meiner Gefühle in mir verändert sich. Ich will außer mir wirken, heißt: ich will, daß an die Stelle eines bestimmten Gefühls ein bestimmtes anderes trete, das ich in meinem Zweckbegriffe fordere. Ich bin Ursache geworden, heißt: das geforderte Gefühl tritt wirklich ein. Demnach heißt dies: ich gehe durch Mittel zu meinem Zwecke hindurch, nichts anderes als: es treten zwischen dem Gefühle, von welchem aus ich zum Wollen fortging, und zwischen dem in meinem Wollen geforderten noch andere Gefühle ein. Dieses Verhältnis ist notwendig, heißt: ein bestimmtes begehrtes Gefühl folgt auf ein bestimmtes anderes nur unter der Bedingung, daß bestimmte Mittelgefühle, bestimmt ihrer Art, ihrer Menge und ihrer Folge nach, dazwischen eintreten.

Aber jedes Gefühl ist Ausdruck meiner Beschränktheit; und ich habe Kausalität, heißt allemal: ich erweitere meine Schranken. Sonach wird behauptet, daß diese Erweiterung nur in einer gewissen Reihe des Fortgehens geschehen könne, indem behauptet wird, daß unsere Kausalität auf den Gebrauch gewisser Mittel in der Erreichung des Zwecks eingeschränkt sei. Diese soeben beschriebene Bestimmung und Einschränkung unserer Kausalität nun ist

Digitized by Google

es, von welcher wir hier, wie durch unsere Deduktion sich ergeben wird, zu reden haben. — Dieser Teil der Deduktion ist Fortschritt in der Reihe der Bedingungen. Ich kann mich nicht frei setzen, ohne mir eine wirkliche Kausalität außer mir beizulegen, ist der zuletzt erwiesene Satz. Aber unter welchen Bedingungen ist denn wiederum die Beilegung dieser Kausalität möglich? dies ist's, was wir gegenwärtig zu untersuchen haben.

Beweis.

1. Meine Kausalität wird wahrgenommen als ein Mannigfaltiges in einer steten Reihe.

Die Wahrnehmung meiner Kausalität fällt, wie schon oben erinnert worden, als Wahrnehmung notwendig in einen Zeitmoment. Nun entsteht durch Vereinigung mehrerer Momente eine Zeitdauer oder Erfüllung der Zeit; mithin muß auch der einzelne Moment eine Zeit erfüllen; denn es kann durch Vereinigung mehrerer einzelner von derselben Art nichts entstehen, das nicht in den einzelnen läge. Was heißt nun dies: der Moment *erfüllt* eine Zeit? Nichts anderes als, es *könnte* in ihm ein Mannigfaltiges unterschieden werden, und zwar bis ins unendliche unterschieden werden, wenn man diese Unterscheidung machen wollte: keineswegs, es *wird* unterschieden; denn nur dadurch, daß nicht unterschieden wird, ist es *ein* Moment: und der Moment wird als die Zeit erfüllend gesetzt, heißt, die Möglichkeit der eben beschriebenen Unterscheidung überhaupt wird gesetzt. — Was in der Wahrnehmung der Wirksamkeit vorkommt, ist die Synthesis unserer Tätigkeit mit einem Widerstande. Nun ist unsere Tätigkeit, als solche, wie aus dem Obigen bekannt ist, kein Mannigfaltiges, sondern absolute reine Identität; und sie selbst ist nur durch Beziehung auf den Widerstand zu charakterisieren. Mithin müßte das zu unterscheidende Mannigfaltige ein Mannigfaltiges des Widerstandes sein.

Digitized by Google

Dieses Mannigfaltige ist notwendig ein Mannigfaltiges außereinander, ein diskretes Mannigfaltiges; denn nur unter dieser Bedingung erfüllt es eine Zeit; es wird gedacht, als eine Reihe. Wie verhält es sich nun mit der Folge dieses Mannigfaltigen in der Reihe; hängt diese Folge ab von der Freiheit der Intelligenz, als solcher, oder wird auch sie als ohne Zutun derselben bestimmt angesehen? Wenn z. B. dieses Mannigfaltige wäre a b c; hätte es in der Freiheit des Denkens gestanden, dagegen auch b c a, oder c b a u. dgl. zu setzen; oder mußte gerade in dieser Folge gesetzt werden, so daß b gar nicht zu setzen war, wenn nicht a vorausgesetzt war, usf.? Es ist sogleich klar, daß der letztere Fall stattfindet; denn die wahrgenommene Wirksamkeit des Ich ist etwas Wirkliches; in der Vorstellung des Wirklichen aber ist die Intelligenz durchaus der Materie der Vorstellung nach gebunden und niemals frei.

Überhaupt, daß wir die Sache im allgemeinen ansehen, meine Wirksamkeit fällt notwendig in die Zeit, da sie meine Wirksamkeit nicht sein kann, ohne gedacht zu werden; alles mein Denken aber in der Zeit geschieht. Die Zeit aber ist eine bestimmte Reihe aufeinanderfolgender Momente, in welcher jeder einzelne Moment durch einen anderen bedingt ist, der nicht hinwiederum durch ihn bedingt ist, und einen anderen bedingt, der nicht hinwiederum ihn bedingt. Nun ist das Denken unserer Wirksamkeit Wahrnehmung eines Wirklichen; und in der Wahrnehmung hängt von dem Denkenden, als solchem, gar nichts ab. — Sonach wird meine Wirksamkeit vorgestellt, als eine Reihe, deren Mannigfaltiges ein Mannigfaltiges des Widerstandes ist, dessen Aufeinanderfolge nicht durch mein Denken bestimmt ist, sondern unabhängig von demselben bestimmt sein soll.

2. Die Folge dieses Mannigfaltigen ist ohne mein Zutun bestimmt; sonach selbst eine Begrenzung meiner Wirksamkeit.

Digitized by Google

Daß die Folge des Mannigfaltigen in meiner Wirksamkeit nicht durch mein Denken bestimmt werde, ist soeben erwiesen. Ebensowenig wird sie durch mein Handeln bestimmt, oder ist sie etwa selbst Produkt meiner Wirksamkeit; wie sogleich einleuchtet.

Der Widerstand ist nicht mein Handeln, sondern das Gegenteil desselben; ich bringe ihn nicht hervor, bringe sonach nicht das geringste hervor, was an ihm ist und zu ihm gehört. Was ich hervorbringe, ist meine Tätigkeit, und in ihr ist gar kein Mannigfaltiges und keine Zeitfolge, sondern reine Einheit. Ich will den Zweck und nichts, als den Zweck; die Mittel dazu will ich nur, weil der Zweck ohne sie nicht erreicht werden kann; dieses Verhältnis ist sonach selbst Begrenzung meiner Wirksamkeit.

Wir erklären uns jetzt deutlicher über das Resultat unserer gegenwärtigen Untersuchung.

1. Die Idee der deduzierten Reihe ist folgende. Es muß zuvörderst einen Anfangspunkt geben, in welchem das Ich aus seiner ursprünglichen Beschränktheit herausgeht, und zuerst und unmittelbar Kausalität hat; welcher, wenn es aus irgendeinem Grunde unmöglich sein sollte, so weit zurück zu analysieren, auch wohl als eine Mehrheit von Anfangspunkten erscheinen könnte. Inwiefern es Anfangspunkte sein sollen, ist in ihnen das Ich unmittelbar durch seinen Willen Ursache; es gibt keine Mittelglieder, um nur erst zu dieser Kausalität zu gelangen. Solche erste Punkte mußte es geben, wenn das Ich überhaupt je Ursache sein sollte. Diese Punkte zusammengedacht nennen wir, wie sich tiefer unten ergeben wird, unseren artikulierten Leib; und dieser Leib ist nichts anderes, als diese Punkte, durch Anschauung dargestellt und realisiert. Man nenne dieses System der ersten Momente unserer Kausalität den Rang A.

An jeden dieser Punkte knüpfen sich nun mehrere andere Punkte an, in denen vermittelst der ersten das Ich auf mannig-

Digitized by Google

faltige Weise Ursache werden kann. Ich sage an Jeden Mehrere; denn wenn von jedem aus nur auf Eine Weise gehandelt werden könnte, so würde von ihm aus nicht frei gehandelt, und es wäre überhaupt kein zweites Handeln, sondern nur das fortgesetzte erste. Man nenne dieses System den Rang B. An jedes einzelne vom Range B sind wieder angeknüpft mehrere Punkte eines dritten Ranges C, und so wird, um ein Bild zu geben, um einen festen Mittelpunkt eine unendliche Zirkelfläche beschrieben, in welcher jeder Punkt als mit unendlich vielen grenzend gedacht werden kann.

Durch diese notwendige Ansicht unserer Wirksamkeit entsteht uns die Welt überhaupt, und die Welt, als ein Mannigfaltiges. Alle Eigenschaften der Materie, — diejenigen, welche aus den Formen der Anschauung herkommen, allein abgerechnet, — sind nichts anderes, als die Beziehungen derselben auf uns, und insbesondere auf unsere Wirksamkeit, da es eine andere Beziehung für uns gar nicht gibt; oder um diesen Gedanken nach einem oben gegebenen Winke transzendental auszudrücken: es sind die Verhältnisse unserer bestimmten Endlichkeit in unserer angestrebten Unendlichkeit.

Das Objekt X ist im Raume um so weit von mir entfernt, heißt *idealiter* angesehen: ich muß beim Durchlaufen des Raumes von mir aus bis zum Objekte erst diese und diese Gegenstände auffassen und setzen, um es setzen zu können; und *realiter* angesehen: ich muß erst durch soviel und soviel Raum als Hindernis durchdringen, um den Raum von X mit dem, in welchem ich selbst mich befinde, für identisch zu halten.

Das Objekt Y ist hart, heißt: ich fühle in einer gewissen Reihe des Handelns zwischen zwei bestimmten Gliedern desselben einen bestimmten Widerstand. — Es wird weich, heißt: ich fühle in derselben Reihe an derselben Stelle den Widerstand verändert. Und so verhält es sich mit allen Prädikaten der Dinge in der Sinnenwelt.

2. Das reale, tätige und fühlende Ich beschreibt handelnd eine stetige Linie, in welcher gar kein Absatz oder des etwas ist; eine Linie, in welcher unvermerkt zum Entgegengesetzten fortgegangen wird, ohne daß im nächsten Punkte, aber

Digitized by Google

wohl etwa um einige Punkte hinaus, eine Veränderung erscheine. Das reflektierende Ich faßt beliebige Teile dieser fortschreitenden Linie auf, als einzelne Momente. Daher entsteht ihm eine Reihe, bestehend aus Punkten, die außereinander liegen. Die Reflexion geht gleichsam ruckweise, die Empfindung ist stetig. Zwar die beiden äußersten Grenzpunkte der aufeinanderfolgenden Momente — wenn es in einer ins unendliche teilbaren Linie dergleichen geben könnte; aber nichts verhindert, sich die Sache indes so zu denken — diese beiden äußersten Grenzpunkte schließen unvermerkt ineinander über, und insofern ist das, was in den beiden getrennten Momenten liegt, einander gleich; aber es wird nur reflektiert auf das Entgegengesetzte, und so sind es verschiedene Momente, und es entsteht ein wechselndes Bewußtsein. Dadurch, daß alles denn doch in einer gewissen Rücksicht auch gleich ist, wird Identität des Bewußtseins möglich.

3. Diese Beschränktheit unserer Wirksamkeit auf den Gebrauch gewisser bestimmter Mittel, um einen bestimmten Zweck zu erreichen, muß von dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewußtseins erklärt werden, durch eine bestimmte Beschaffenheit der Dinge, durch bestimmte Naturgesetze, die nun einmal so sind. Mit dieser Erklärung aber kann man sich von dem transzendentalen Gesichtspunkte einer reinen Philosophie keineswegs genügen lassen, d. h. auf demjenigen Gesichtspunkte, wo man alles Nicht-Ich vom Ich abgesondert und das letztere rein gedacht hat. Von diesem Standpunkte aus erscheint es als völlig widersinnig, ein Nicht-Ich als Ding an sich mit Abstraktion von aller Vernunft anzunehmen. Wie ist sie denn nun in diesem Zusammenhange zu erklären, nicht etwa ihrer Form nach, d. h. warum überhaupt eine solche Beschränktheit gesetzt werden müsse, denn gerade diese Frage ist es, die wir gegenwärtig durch Deduktion beantwortet haben, sondern ihrem Materiale nach; d. h. warum diese Beschränktheit gerade so gedacht werde, wie sie gedacht wird; gerade solche Mittel zur Erreichung eines bestimmten Zwecks führen sollen, und keine anderen. Da hier schlechthin nicht weder Dinge an sich,

Digitized by Google

noch Naturgesetze als Gesetze einer Natur außer uns angenommen werden sollen, so läßt diese Beschränktheit sich nur so begreifen, daß das Ich selbst nun einmal sich so beschränke, und zwar nicht etwa mit Freiheit und Willkür, denn dann wäre es nicht beschränkt, sondern zufolge eines immanenten Gesetzes seines eignen Wesens; durch ein Naturgesetz seiner eignen (endlichen) Natur. Dieses bestimmte Vernunftwesen ist nun einmal so eingerichtet, daß es sich gerade so beschränken muß, und diese Einrichtung läßt sich darum, weil sie unsere ursprüngliche Begrenzung ausmachen soll, über die wir durch unser Handeln nicht, mithin auch durch unser Erkennen nicht hinausgehen können, nicht weiter erklären. Die Forderung einer solchen Erklärung würde im Widerspruche mit sich selbst stehen. Dagegen gibt es andere Bestimmungen des Vernunftwesens, deren Gründe nachzuweisen sind.

Wenn nun diese einzelnen Beschränkungen, die als solche nur in der Zeit vorkommen, zusammengefaßt und als ursprüngliche Einrichtung vor aller Zeit und außer aller Zeit gedacht werden, so werden absolute Schranken des Urtriebes selbst gedacht. Es ist ein Trieb, der nun einmal nur auf dieses, auf eine Wirksamkeit, bestimmt in einer solchen Reihe geht, und auf keine andere gehen kann; und so ist es schlechthin. Unsere ganze, sowohl innere als äußere Welt, inwiefern das erstere nur wirklich Welt ist, ist dadurch auf alle Ewigkeit hinaus für uns prästabiliert. Inwiefern es nur wirklich Welt, d. i. ein Objektives in uns ist, sagte ich. Das bloß Subjektive, die Selbstbestimmung, ist nicht prästabiliert, darum sind wir freihandelnd.

§ 8.

Deduktion einer Bestimmtheit der Objekte ohne unser Zutun.

Fünfter Lehrsatz.

Das Vernunftwesen kann sich selbst keine Wirksamkeit zuschreiben, ohne derselben eine gewisse Wirksamkeit der Objekte vorauszusetzen.

Digitized by Google

Vorerinnerung.

Es ist schon oben (§ 4) gezeigt worden, daß das Denken unserer Freiheit bedingt sei durch das Denken eines Objekts. Nur wurde daselbst diese Objektivität abgeleitet als bloßer roher Stoff. Die gemeine Erfahrung lehrt, daß wir nie ein Objekt finden, das nur Stoff und nicht schon in gewisser Rücksicht formiert sei. Es scheint sonach, daß das Bewußtsein unserer Wirksamkeit nicht bloß durch das Setzen eines Objekts überhaupt, sondern auch durch das Setzen einer bestimmten Form der Objekte bedingt sei. Ist denn nun aber die Erfahrung, auf welche wir allein hier fußen, allgemein und notwendig, und wenn sie es ist, zufolge welcher Vernunftgesetze ist sie es? Die Beantwortung dieser Frage dürfte Einfluß auf unser System haben.

Daß jeder Stoff notwendig mit einer bestimmten Form wahrgenommen werde; dieser allgemeine Satz würde sich gar leicht erweisen lassen. Aber es ist uns nicht bloß darum, sondern besonders um die Einsicht in die bestimmte Form, die wir den Objekten unserer Wirksamkeit vor unserer Wirksamkeit vorher zuschreiben müssen, zu tun; und diese dürfte nicht ohne tiefere Untersuchungen erreicht werden können. — Selbst die Worte des aufgestellten Lehrsatzes können hier noch nicht erklärt werden, sondern wir müssen den vollständigen Aufschluß über ihren Sinn gleichfalls von der folgenden Untersuchung erwarten.

I.

Thesis. Das Vernunftwesen hat keine Erkenntnis, außer zufolge einer Beschränkung seiner Tätigkeit.

Den Beweis enthält alles bis jetzt Gesagte; und diese Behauptung ist nichts anderes, als das Resultat der bisher angestellten Untersuchungen. Ich finde mich selbst nur als frei, und dieses nur in einer wirklichen Wahrnehmung

Digitized by Google

einer bestimmten Selbsttätigkeit. Ich finde das Objekt nur als beschränkend, dennoch aber überwunden durch meine Selbsttätigkeit. Ohne Bewußtsein einer Selbsttätigkeit ist überhaupt kein Bewußtsein: diese Selbsttätigkeit aber vermag selbst nicht Gegenstand eines Bewußtseins zu werden, sie sei denn beschränkt.

Antithesis. Aber dem Vernunftwesen kommt, als solchem, keine Selbsttätigkeit zu, außer zufolge einer Erkenntnis; wenigstens einer Erkenntnis eines Etwas in ihm selbst.

Daß etwas Produkt meiner Selbsttätigkeit sei, ist nicht wahrgenommen, und es kann gar nicht wahrgenommen werden, sondern es ist schlechthin gesetzt; und es wird auf diese Weise gesetzt, indem die Form der Freiheit gesetzt wird. (Man sehe § 5, S. 481/2.) Aber diese Form der Freiheit besteht darin, daß die materiale Bestimmtheit des Wollens sich gründe auf einen durch die Intelligenz frei entworfenen Begriff vom Zwecke. Hier nun davon abgesehen, daß die Möglichkeit eines Zweckbegriffs selbst durch die Erkenntnis eines Objekts außer uns, und einer ohne unser Zutun vorhandenen Form desselben bedingt zu sein scheint; weil dies nur Aussage des gemeinen Bewußtseins ist, und wir noch nicht wissen, inwiefern es sich bestätigen werde, — davon abgesehen, wird doch immer eine Erkenntnis meines Zweckbegriffs, als eines solchen, für die Möglichkeit der Wahrnehmung meines Wollens vorausgesetzt. Aber nur inwiefern ich mich wahrnehme, als wollend, frei wollend, ist die Wirksamkeit meine Wirksamkeit, als eines Vernunftwesens.

Die Bedingung ist, wie wir sehen, nicht möglich, ohne das Bedingte, und das Bedingte nicht ohne die Bedingung; welches ohne Zweifel ein Zirkel im Erklären ist, und anzeigt, daß wir durch das Bisherige das Bewußtsein unserer Freiheit, welches wir zu erklären hatten, noch nicht erklärt haben.

(Man könnte diese Schwierigkeit gar leicht durch die Vermuthung lösen, daß der erste Moment alles Bewußtseins —

Digitized by Google

denn nur davon ist die Rede, indem im Fortgange des Bewußtseins die Wahl durch Freiheit und ein Entwerfen des Zweckbegriffs vor dem Willensentschlusse vorher, vermittelst der vorhergegangenen Erfahrung, sich ohne Schwierigkeit denken läßt — daß, sage ich, der erste Moment alles Bewußtseins in einer absoluten Synthesis der Entwerfung des Zweckbegriffs und der Wahrnehmung eines Wollens dieses Zwecks bestünde. Nämlich der Zweckbegriff würde nicht etwa vorher entworfen, sondern unmittelbar in und mit dem Wollen zugleich nur gedacht, als entworfen mit Freiheit, um das Wollen selbst als frei finden zu können. Es würde dabei nur die Frage entstehen, woher denn, da keine Wahl dem Wollen vorhergehen konnte, die Bestimmtheit des Zwecks, oder des Wollens, welches hier ganz einerlei ist, in der Tat komme, und wie sie durch den Philosophen zu erklären sei. — Denn daß das Ich selbst sie durch einen als vorher entworfen gedachten Zweckbegriff erkläre, haben wir gesehen. — Auf diese Weise wird denn auch wirklich die Schwierigkeit gelöst, und die letztere Frage zugleich mitbeantwortet werden. Uns aber nötigen die Regeln des systematischen Vortrags sowohl, als die anderwärtigen Aufschlüsse, die wir hier erwarten, zu einer tieferen Begründung; und die gegenwärtige Anmerkung ist lediglich darum gemacht worden, um im voraus das Ziel unserer Untersuchung zu bezeichnen.)

II.

Nach den bekannten Regeln der synthetischen Methode ist die eben aufgestellte Antithesis zu lösen durch Synthesis des Bedingten und der Bedingung, so daß beide als Eins und ebendasselbe gesetzt würden: in unserem Falle, daß die Tätigkeit selbst als die gesuchte Erkenntnis, und die Erkenntnis selbst als die gesuchte Tätigkeit erscheine, und alles Bewußtsein von etwas ausginge, das beide Prädikate absolut in sich vereinigte. Man denke sich die jetzt beschriebene Vereinigung, und der Widerspruch ist wirklich gelöst.

Aber darin besteht eben die Schwierigkeit — den angemuteten Gedanken nur zu verstehen, und bei demselben sich

Digitized by Google

überhaupt etwas Deutliches zu denken. Wir hätten sonach, nach den Regeln des synthetischen Vortrags, den aufgestellten synthetischen Begriff unmittelbar zu analysieren, bis wir ihn verstünden; der schwierigste Weg, da überhaupt die aufgestellte Synthesis eine der abstraktesten ist, welche in der ganzen Philosophie vorkommen.

Es gibt eine leichtere Methode, und da es uns hier mehr um die Resultate selbst zu tun ist, als um die Erkenntnis des ursprünglichen synthetischen Verfahrens der Vernunft, welches ja anderwärts hinlänglich beschrieben und auch nach seiner höchsten Strenge (besonders in unserem Naturrechte) angewendet worden ist, so wollen wir uns dieser leichteren Methode bedienen. Es ist uns nämlich über jenen ersten Punkt, von welchem alles Bewußtsein ausgeht, schon anderwärtsher soviel bekannt, daß wir sehr füglich von diesen bekannten Merkmalen mit unserer Untersuchung ausgehen, und prüfen können, ob dadurch auch die gegenwärtige Schwierigkeit gelöst, und gleichfalls die eben beschriebene Synthesis in ihnen enthalten sei: welches nur der umgekehrte Weg ist.

III.

Wenn man das Ich ursprünglich objektiv denkt, — und so wird es vor allem anderen Bewußtsein voraus gefunden, — so kann man seine Bestimmtheit nicht anders beschreiben, als durch eine Tendenz oder einen Trieb; wie gleich anfangs zur Genüge dargetan worden. Die objektive Beschaffenheit eines Ich ist keineswegs ein Sein oder Bestehen; denn dadurch würde es zu seinem Entgegengesetzten, dem Dinge. Sein Wesen ist absolute Tätigkeit und nichts als Tätigkeit; aber Tätigkeit, objektiv genommen, ist Trieb.

Ich habe gesagt: wenn das Ich überhaupt objektiv gedacht wird; denn nachdem das Subjektive in ihm abgesondert und nach unserer obigen Beschreibung (§ 2) als absolutes Vermögen der Freiheit gedacht ist, ist das Objektive in dieser Beziehung auf die Freiheit Sittengesetz für dieselbe.

Nun ist das Ich schlechthin nicht bloß objektiv: denn dann wäre es eben kein Ich, sondern ein Ding. Seine ursprüngliche

Digitized by Google

Bestimmtheit ist sonach nicht nur Bestimmtheit eines Seins, sondern auch eines Denkens; das letztere Wort in seiner weitesten Bedeutung für alle Äußerungen der Intelligenz genommen. Aber bloße Bestimmtheit der Intelligenz ohne alles Zutun ihrer Freiheit und Selbsttätigkeit, heißt ein Gefühl; so ist dieser Begriff auch hier (man sehe § 3) beiläufig bestimmt und abgeleitet worden. — Ein Ding ist etwas, und damit ist seine Bestimmtheit zu Ende. Das Ich ist nie bloß; es ist nichts, wovon es nicht wisse; sein Sein bezieht sich unmittelbar und notwendig auf sein Bewußtsein. Diese bloße, im Sein und in der Ichheit liegende Bestimmung heißt Gefühl. Ist sonach das Ich ursprünglich mit einem Triebe, als objektiver Bestimmung desselben, gesetzt, so ist es notwendig auch mit einem Gefühle dieses Triebes gesetzt. Und auf diese Weise erhielten wir ein notwendiges und unmittelbares Bewußtsein, an das wir die Reihe des übrigen Bewußtseins anknüpfen könnten. Alles übrige Bewußtsein, die Reflexion, die Anschauung, das Begreifen, setzt eine Anwendung der Freiheit voraus, und diese setzt wieder mancherlei anderes voraus. Fühlend aber bin ich bloß dadurch, daß ich bin. — Dieses Gefühl des Triebes insbesondere, was wir bloß im Vorbeigehen erinnern, nennt man ein Sehnen, eine unbestimmte (durch keinen Objektsbegriff bestimmte) Empfindung eines Bedürfnisses.

Dieses ursprüngliche Gefühl des Triebes ist nun gerade das synthetische Glied, welches wir oben beschrieben. Der Trieb ist eine Tätigkeit, der im Ich notwendig Erkenntnis wird, und diese Erkenntnis ist nicht etwa ein Bild oder des etwas von der Tätigkeit des Triebes; sie ist diese Tätigkeit selbst unmittelbar dargestellt. Ist die Tätigkeit gesetzt, so ist unmittelbar auch die Erkenntnis derselben gesetzt; und ist diese Erkenntnis gesetzt, ihrer Form nach, als Gefühl, so ist die Tätigkeit selbst gesetzt. — Das Objektive bei eigentlichen Vorstellungen soll immer noch in einer gewissen Rücksicht unabhängig von der Vorstellung selbst existieren, entweder als wirkliches Ding, oder als Vernunftgesetz; denn nur dadurch wird es ein Objektives, und nur dadurch ist die Unterscheidung eines Subjektiven von ihm möglich. Im Gefühle ist beides ab-

Digitized by Google

solut vereinigt; ein Gefühl ist ohne Zweifel nichts, ohne ein Fühlen, und ist das Fühlen selbst; ist immer etwas nur Subjektives.

Durch dieses ursprüngliche Gefühl wird die oben aufgezeigte Schwierigkeit aus dem Grunde gelöst. Es ließ sich keine Tätigkeit ohne Erkenntnis annehmen, denn es wurde ja jeder Tätigkeit ein frei entworfener Zweckbegriff vorausgesetzt. Aber hinwiederum ließ sich keine Erkenntnis annehmen, ohne ihr Tätigkeit vorauszusetzen, indem alle Erkenntnis aus der Wahrnehmung unserer Beschränktheit im Handeln abgeleitet wurde. Jetzt aber zeigt sich etwas unmittelbar Erkennbares; unser ursprünglicher Trieb, die erste Handlung ist Befriedigung desselben, und in Beziehung auf sie erscheint jener Trieb als frei entworfener Zweckbegriff; welches auch ganz richtig ist, indem das Ich selbst als absoluter Grund seines Triebes betrachtet werden muß.

IV.

Indem ich fühle, bin ich, wie gesagt, ganz und in jeder Rücksicht gebunden. Auch nicht einmal diejenige Freiheit findet statt, welche in jeder Vorstellung ist, nämlich daß ich von dem Gegenstande derselben auch abstrahieren könnte. Nicht ich selbst *setze* mich, sondern sowohl objektiv, als *getrieben* und subjektiv, als *fühlend* diesen Trieb, *bin* ich gesetzt. Wird nun aber bloß das mit Bewußtsein Freie und Selbsttätige als Ich gesetzt — und dies geschieht auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewußtseins immer —, so gehört insofern das Objekt und Subjekt des Triebes nicht zum Ich, sondern es wird ihm entgegengesetzt. Dagegen gehört mein Denken und mein Handeln zu mir, und ist Ich selbst.

Der Unterscheidungsgrund dieser meiner Prädikate in der angegebenen Rücksicht ist folgender: ich, inwiefern ich frei bin, bin nicht der Grund meines Triebes, und des durch denselben erregten Gefühls; es hängt nicht von der Freiheit ab, wie ich mich fühle oder nicht fühle: dagegen soll es bloß und lediglich von der Freiheit abhängen, wie ich denke und handle. Das erstere ist nicht Produkt der Freiheit, und die Freiheit hat

Digitized by Google

darüber nicht die geringste Gewalt; das letztere ist bloß und lediglich Produkt der Freiheit, und ohne sie ist es überhaupt nicht. Auch soll der Trieb und das Gefühl desselben keine Kausalität auf die Freiheit haben. Ohnerachtet des Triebes kann ich mich ihm zuwider bestimmen; oder bestimme ich mich auch ihm gemäß, so bin doch immer ich es selbst, das mich bestimmt, keineswegs ist es der Trieb.

Der Beziehungsgrund dieser Prädikate ist folgender: obgleich ein Teil dessen, das mir zukommt, nur durch Freiheit möglich sein soll, und ein anderer Teil desselben von der Freiheit unabhängig und sie von ihm unabhängig sein soll, so ist dennoch die Substanz, welcher beides zukommt, nur eine und ebendieselbe, und wird als eine und ebendieselbe gesetzt. Ich, der ich fühle, und ich, der ich denke; ich, der ich getrieben bin, und ich, der ich mit freiem Willen mich entschließe, bin Derselbe.

Wenn auch, wie soeben erinnert wurde, meine erste Handlung keine andere sein kann, als eine Befriedigung des Triebes, und der Zweckbegriff für sie durch den letzten gegeben ist, so wird er denn doch als Zweckbegriff mit einer anderen Bestimmung gesetzt, denn als Trieb: — in der letzten Rücksicht, als nun einmal so beschaffen und nicht anders sein könnend, in der ersten als ein solcher, der auch anders hätte ausfallen können. Ich folge freilich dem Triebe, aber doch mit dem Gedanken, daß ich ihm auch nicht hätte folgen können. Nur unter dieser Bedingung wird die Äußerung meiner Kraft zu einem Handeln; nur unter dieser Bedingung ist Selbstbewußtsein und Bewußtsein überhaupt möglich.

Wir haben schon oben diese objektive Ansicht des Ich, inwiefern in demselben ursprünglich ein bestimmter Trieb gesetzt und aus ihm ein Gefühl abgeleitet wird, von einer anderen objektiven Ansicht desselben Ich, welche als Sittengesetz erscheint, unterschieden. Hier läßt dieser Unterschied sich noch deutlicher machen. Beides ist *materialiter* darin unterschieden, daß das Sittengesetz gar nicht von einer objektiven Bestimmtheit des Triebes, sondern lediglich von der Form des Triebes überhaupt, als Triebes eines Ich, der Form der abso-

Digitized by Google

luten Selbständigkeit und Unabhängigkeit von allem außer ihm, abgeleitet wird; in dem Gefühle des Triebes aber ein bestimmtes materielles Bedürfnis vorausgesetzt wird. *Formaliter* ist beides dadurch zu unterscheiden: das Sittengesetz dringt sich schlechthin nicht auf, wird gar nicht gefühlt und ist gar nicht unabhängig von der freien Reflexion vorhanden, sondern entsteht uns erst durch eine Reflexion auf die Freiheit, und durch die Beziehung jener Form alles Triebes überhaupt auf die letztere; das Gefühl des materiellen Triebes hingegen dringt sich auf. Endlich der Relation nach bezieht der jetzt erwähnte Trieb sich gar nicht auf die Freiheit, wohl aber bezieht auf sie sich das Sittengesetz, denn es ist Gesetz für sie.

Wir haben oben den Begriff eines ursprünglichen, bestimmten Systems unserer Begrenztheit überhaupt aufgestellt; die Äußerung des Begrenzten und der Begrenztheit in uns ist eben Trieb und Gefühl; es gibt sonach ein ursprünglich bestimmtes System von Trieben und Gefühlen. — Was unabhängig von der Freiheit festgesetzt und bestimmt ist, heißt nach obigem Natur. Jenes System der Triebe und Gefühle ist sonach zu denken als Natur; und da das Bewußtsein derselben sich uns aufdringt, und die Substanz, in welcher dieses System sich befindet, zugleich diejenige sein soll, welche frei denkt und will, und die wir als uns selbst setzen — zu denken, als unsere Natur.

Ich bin selbst in gewisser Rücksicht, unbeschadet der Absolutheit meiner Vernunft und meiner Freiheit, Natur; und diese meine Natur ist ein Trieb.

V.

Aber nicht nur ich setze mich als Natur, sondern nehme außer meiner Natur auch noch andere Natur an; teils, inwiefern ich genötigt bin, meine Wirksamkeit überhaupt auf einen unabhängig von mir vorhandenen Stoff zu beziehen; teils, inwiefern dieser Stoff unabhängig von mir wenigstens diejenige Form haben muß, durch welche ich genötigt bin, durch bestimmte Mittelglieder zu meinem Zwecke hindurchzugehen. Inwiefern nun beides Natur sein soll, wird es notwendig als

Digitized by Google

gleich gedacht; inwiefern aber das eine meine Natur, das andere Natur außer mir sein soll, wird es einander entgegengesetzt. Also beides wird vermittelnd gedacht, eins durchs andere, welches das allgemeine Verhältnis ist aller Entgegengesetzten, die in einem Merkmale gleich sind. Oder, mit anderen Worten, meine Natur muß ursprünglich erklärt, aus dem ganzen System der Natur abgeleitet und durch dasselbe begründet werden.

Über diese aus der übrigen Philosophie hinlänglich bekannte und sattsam erklärte Behauptung hier nur einige Worte. Es ist von einer Erklärung und Ableitung die Rede, die das Ich selbst auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewußtseins macht, keineswegs von der Erklärung des Transzendental-Philosophen. Der letztere erklärt alles, was im Bewußtsein vorkommt, aus dem idealen Handeln der Vernunft als solcher. Das erstere setzt zur Erklärung Gegenstände außer dem zu Erklärenden. — Ferner wird das Ich seines Erklärens, als eines solchen, sich nicht bewußt, wohl aber der Produkte dieses Erklärens — oder anders ausgedrückt: es ist klar, daß die Wahrnehmung ausgeht von der Natur in mir, keineswegs aber von der Natur außer mir, und daß die erste das Vermittelnde, die letztere das Vermittelte, zufolge der Erkenntnis des ersteren mittelbar Erkannte oder zur Erklärung desselben Gesetzte ist. Die Reihe des Realen geht umgekehrt von der Natur außer uns aus; durch diese soll unsere Natur bestimmt sein, in ihr soll der Grund liegen, daß das letztere so und nicht anders ist.

Wie wird nun unsere Natur erklärt; oder, was wird zufolge der Annahme einer Natur in uns noch anderes angenommen; oder, unter welchen Bedingungen ist es möglich, uns eine Natur zuzuschreiben? — Diese Untersuchung ist es, welche von jetzt an uns beschäftigt.

Meine Natur ist ein Trieb. Wie läßt ein Trieb als solcher überhaupt sich begreifen, d. h. wodurch wird das Denken desselben in lediglich diskursiv und durch Vermittelung denkenden Wesen, wie wir sind, vermittelt?

Vermittelst der entgegengesetzten Denkweise können wir

Digitized by Google

diejenige, wovon hier die Rede ist, sehr einleuchtend machen. Was innerhalb einer Reihe von Ursachen und Effekten liegt, begreife ich sehr leicht nach dem Gesetze des Naturmechanismus. Jedem Gliede in der Reihe ist seine Tätigkeit mitgeteilt durch ein anderes außer ihm; und es richtet diese seine Tätigkeit auf ein drittes außer ihm. Es wird in einer solchen Reihe ein Quantum Kraft nur überliefert von Glied zu Glied, und geht gleichsam durch die ganze Reihe hindurch. Woher diese Kraft kommen möge, erfährt man nie, indem man bei jedem Gliede in der Reihe weiter aufwärts zu steigen genötigt ist, und zu einer Urkraft nie kommt. Diese durch die Reihe durchgehende Kraft ist es, vermittelst welcher man die Tätigkeit eines jeden Gliedes in der Reihe und sein Leiden denkt. — Auf eine solche Weise läßt der Trieb sich nicht begreifen, demnach überhaupt nicht als Glied einer solchen Reihe sich denken. Man nehme eine Ursache von außen auf das Substrat des Triebes an, so entsteht auch eine Wirksamkeit nach außen auf ein drittes; oder wenn diese Ursache keine Gewalt über das Substrat des Triebes hat, so entsteht gar nichts. Der Trieb ist sonach etwas, das weder von außen kommt, noch nach außen geht: eine innere Kraft des Substrats auf sich selbst. Selbstbestimmung ist der Begriff, vermittelst dessen ein Trieb sich denken läßt.

Also meine Natur, inwiefern sie im Triebe bestehen soll, wird gedacht als sich selbst durch sich selbst bestimmend; denn nur so läßt ein Trieb sich begreifen. Daß aber überhaupt ein Trieb da sei, ist auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Verstandes lediglich Tatsache des Bewußtseins, über die er nicht hinausgeht. Nur der Transzendental-Philosoph geht darüber hinaus, um den Grund dieser Tatsache anzugeben.

Corollarium.

In dem ersten Verfahren ist die Urteilskraft das, was Kant subsumierend, im zweiten, was derselbe reflektierend nennt. Der Unterschied ist der. Das Gesetz des Naturmechanism ist nichts anderes, als das Gesetz der Sukzessionen der Re-

Digitized by Google

flexionen, und der Bestimmung der einen durch die andere selbst (wodurch uns überhaupt eine Zeit und Identität des Bewußtseins im Fortgange der Zeit entsteht), auf die Objekte übertragen. Der Verstand geht in diesem Denken ganz mechanisch seinen angebornen Gang; und die freie Urteilskraft hat nichts weiter zu tun, als nur zu reflektieren auf das, was sie als mechanischer Verstand wirklich tut, um es zum Bewußtsein zu erheben. Es wird ohne alles Zutun der Freiheit und Überlegung durch den bloßen Mechanismus des Erkenntnisvermögens die Sache begriffen; und dieses Verfahren heißt mit Recht subsumieren. Im zweiten Falle geht das Begreifen nach diesem Mechanismus gar nicht vonstatten, es entsteht sonach ein Anstoß und Zweifel im Gemüte, und daher eine sich aufdringende Reflexion darauf, daß es nicht vonstatten gehe. Aber es geht so nicht vonstatten, muß aber doch begriffen (der Einheit des Selbstbewußtseins einverleibt) werden, heißt: die Weise des Denkens muß umgekehrt werden (gleichwie der Satz: im Ich liegt der Grund nicht — da wo doch ein Grund sein soll, heißt: im Nicht-Ich liegt der Grund). Die Funktion der reflektierenden Urteilskraft tritt nur da ein, wo die Subsumtion nicht möglich ist; und die reflektierende Urteilskraft gibt sich selbst das Gesetz, nämlich, das Gesetz der Subsumtion umzukehren.

VI.

Natur — vorderhand zwar nur die meinige, die jedoch dem Wesen nach Natur ist — bestimmt sich selbst. Aber die Natur, als solche, ist durch Gegensatz mit der Freiheit charakterisiert: dadurch, daß alles Sein der letzteren aus einem Denken, alles Sein der ersteren aber selbst aus einem absoluten Sein hervorgehen soll. Sonach kann die Natur als solche sich nicht bestimmen, wie ein freies Wesen, durch einen Begriff. Die Natur bestimmt sich selbst, heißt: sie ist bestimmt, sich zu bestimmen durch ihr Wesen: sie ist bestimmt, *formaliter* überhaupt sich zu bestimmen; sie kann nie unbestimmt sein, wie ein freies Wesen gar wohl sein kann: — sie ist bestimmt, *materialiter* sich gerade so zu bestimmen,

Digitized by Google

und hat nicht etwa, wie das freie Wesen, die Wahl zwischen einer gewissen Bestimmung und ihrer entgegengesetzten.

Meine Natur ist nicht die ganze Natur. Es gibt noch Natur außer ihr, und diese wird eben gesetzt, um die Bestimmung meiner Natur zu erklären. Nun ist meine Natur beschrieben als ein Trieb; dies muß aus der übrigen Natur erklärt werden und wird ursprünglich wirklich aus ihr erklärt; oder mit anderen Worten, die Bestimmtheit meiner Natur zu einem Triebe ist Resultat der Bestimmtheit der ganzen Natur. Mir kommt der Trieb zu, inwiefern ich Natur bin, nicht inwiefern ich Intelligenz bin; denn die Intelligenz, als solche, hat, wie wir gesehen haben, auf den Trieb nicht den mindesten Einfluß. Mit dem Begriffe der Natur sonach ist der Begriff des Triebes synthetisch vereinigt, und aus dem ersteren der letztere zu erklären; sonach wird alles, was durch den ersten Begriff gedacht wird, gedacht als Trieb. Alles sonach, was als Natur gedacht wird, wird gedacht als sich selbst bestimmend.

So wie ich meine Natur von der übrigen Natur absondern muß, so kann ich, da die Natur überhaupt ein Mannigfaltiges ist, auch andere Teile der Natur außer mir von den übrigen absondern. Es wird nämlich hier bloß eine ideale Absonderung behauptet. Ob es noch einen anderen Grund derselben geben möge, als die Freiheit des beliebigen Denkens, d. h. ob wirklich, und unabhängig von unserem Denken, abgesonderte Teile der Natur sein mögen, darüber wollen wir vorläufig nichts entscheiden.

Der so abgesonderte Teil wird zuvörderst durch sich selbst sein, was er ist; davon aber, daß er sich selbst so bestimmt, liegt der Grund im Ganzen. Aber das Ganze ist nichts anderes als die Wechselwirkung der geschlossenen Summe aller Teile. — Oder noch deutlicher: abstrahiere indessen von dir selbst, als Natur, weil bei deiner Natur ein charakteristischer Unterschied von der übrigen Natur, inwiefern sie bis jetzt gesetzt ist, eintritt, nämlich die Notwendigkeit, sie gerade so zu begrenzen, gerade soviel, und nicht mehr noch weniger, zu ihr zu rechnen: und reflektiere bloß auf die Natur außer dir. Sondere von ihr ab, welchen Teil du willst. Daß du gerade

Digitized by Google

dieses Quantum der Natur als einen abgesonderten Teil betrachtest, davon liegt der Grund lediglich in deiner freien Reflexion. Nenne diesen Teil X. In X ist Trieb, und ein bestimmter Trieb. Daß aber dieser Trieb gerade ein solcher ist, ist bestimmt dadurch, daß außer X gerade noch soviel Natur vorhanden ist, welche Natur außer ihm durch ihre Existenz den Trieb des X, alles zu sein, beschränkt; ihm nur gerade ein solches Quantum der Realität, und für das übrige nur einen Trieb übrigläßt. — Hätten wir die Natur überhaupt nicht durch einen Trieb charakterisieren müssen, so würde alles, was X nicht ist, in ihm nur als Negation zu setzen sein; unter der gegenwärtigen Bedingung aber ist es als Trieb zu denken. Nämlich die Tendenz nach der Realität überhaupt ist über das Ganze ausgegossen und ist in jedem Teile desselben. Weil aber jedes nur ein Teil ist, darum geht ihm alle Realität der übrigen Teile ab, und für diese bleibt ihm nur ein Trieb. Daß dieses nur Trieb und gerade ein solcher Trieb ist, ist darin begründet, weil außer dem Teile noch etwas, und gerade ein solches da ist.

Nun ist mir gegenwärtig gerade X besonderer Teil, lediglich darum, weil ich mit Freiheit des Denkens es dazu gemacht habe. Nichts verhindert, mit derselben Freiheit von ihm wieder einen Teil abzusondern = Y. Auch in ihm ist Trieb, bestimmt durch alles außer ihm Existierende; das mit eingeschlossen, was ich vorher zu X rechnete. Nichts verhindert, daß ich nicht wieder aus Y einen Teil absondere = Z. Dieses wird zu Y sich ebenso verhalten, wie Y sich zu X verhielt. — Kurz, es findet sich in diesem Verfahren schlechthin kein erstes und kein letztes. Ich kann jeden Teil wieder zu einem Ganzen, und jedes Ganze zu einem Teile machen.

Was so beschaffen ist, daß jedem Teile desselben Bestimmtheit durch sich selbst zugeschrieben werden muß, jedoch so, daß diese seine Bestimmtheit durch sich selbst hinwiederum das Resultat sei von der Bestimmtheit aller Teile durch sich selbst, heißt ein organisches Ganzes. Jeder Teil desselben ins unendliche kann wieder betrachtet werden als ein organisches Ganzes, oder auch als ein Teil. Nur das

Digitized by Google

Höchste kann nicht betrachtet werden als Teil. — Die Natur überhaupt ist sonach ein organisches Ganzes und wird als solches gesetzt.

Wir können den Begriff, auf welchen es hier ankommt, noch von einer anderen Seite zeigen. Nach dem Begriffe des Naturmechanismus ist jedes Ding durch ein anderes, was es ist, und äußert sein Dasein in einem dritten. Nach dem Begriffe des Triebes ist jedes Ding durch sich selbst, was es ist, und äußert sein Dasein auf sich selbst. Soll nun ein freies Wesen gedacht werden, so gilt dieser Begriff in seiner ganzen Strenge, ohne die mindeste Modifikation, zwar nicht als Begriff des Triebes, aber als Begriff der absoluten Freiheit. Die Freiheit ist dem Naturmechanism direkt entgegengesetzt, und wird durch ihn auf keine Weise bestimmt. Ist aber die Rede von einem Naturtriebe, so muß der Charakter der Natur überhaupt, der des Mechanismus, neben dem Charakter des Triebes beibehalten, sonach beides synthetisch vereinigt werden; wodurch wir ein Mittelglied zwischen Natur, als bloßem Mechanismus (auch[1] dem Kausalitätsbegriffe), und Freiheit, als direktem Gegensatze alles Mechanismus (auch[1] dem Substantialitätsbegriffe), erhalten werden (dessen wir auch allerdings, um die Kausalität der Freiheit in der Natur zu erklären, höchlich bedürfen).

Der Begriff dieser Synthesis würde kein anderer sein, als der eben entwickelte. Es ist etwas, = A, allerdings durch sich selbst, was es ist, daß es aber gerade dieses durch sich selbst ist, ist begründet durch das andere (alles mögliche — A); daß aber dieses andere dies ist, und A gerade so bestimmt, ist wiederum begründet durch A selbst, indem ja auch umgekehrt — A durch A wird, was es ist. So ist Notwendigkeit und Selbständigkeit vereinigt, und wir haben nicht mehr den einfachen Faden der Kausalität, sondern den geschlossenen Umkreis der Wechselwirkung.

VII.

Ich muß meine Natur setzen, als ein geschlossenes Ganzes, zu dem gerade soviel und nicht mehr noch weniger ge-

[1] nach (?)

Digitized by Google

hört, laut der obigen Erklärung und des geführten Beweises. Der Begriff dieser Totalität läßt sich aus dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewußtseins, auf welchen wir das Ich in unserer ganzen Untersuchung versetzt haben, keineswegs erklären aus der Reflexion desselben, wie der Transzendental-Philosoph allerdings erklärt; sondern er selbst ist gegeben. Meine Natur ist nun einmal so bestimmt und festgesetzt, und diese Totalität selbst ist Natur.

Zuvörderst, wie begreife ich überhaupt und nach welchem Gesetze denke ich mir etwas in der Natur als ein reelles organisches Ganzes, das doch selbst nur ein Teil der Natur überhaupt ist? — Diese Frage ist allerdings aufzuwerfen, denn wir haben bis jetzt nur die ganze Natur als ein reelles Ganzes abgeleitet, keineswegs aber einen Teil derselben; und doch ist es Faktum, daß wir wenigstens unsere Natur, die doch nur ein Teil des Naturganzen ist, selbst als ein geschlossenes Ganzes denken.

Ich habe gesagt: ein reelles Ganzes; und diese Bestimmung ist die Hauptsache. Ich erkläre zuvörderst diesen Begriff durch sein Entgegengesetztes. — Wie wir soeben die Natur ansahen, hing es völlig von der Freiheit der Reflexion ab, jeden beliebigen Teil aufzufassen als ein Ganzes, diesen wieder beliebig zu teilen, und die Teile desselben als Ganze aufzufassen usf. Ich hatte ein Ganzes, aber mein Ganzes war gerade dies, lediglich, weil ich selbst dies dazu gemacht hatte; und einen anderen Bestimmungsgrund der Grenzen desselben gab es nicht, außer der Freiheit meines Denkens. Ich hatte ein ideales Ganzes, eine kollektive Einheit, keineswegs eine reelle, ein Aggregat, kein Kompositum. Soll mein Ganzes das letztere werden, so müssen die Teile selbst, und zwar gerade diese Teile ohne Zutun meines Denkens sich zu einem Ganzen vereinigen.

Realität wird bestimmt durch einen Zwang der Reflexion; da im Gegenteil in der Vorstellung des Idealen sie frei ist. Jene Freiheit, das Ganze beliebig zu begrenzen, müßte aufgehoben und die Intelligenz genötigt sein, gerade soviel, nicht mehr oder weniger dazu zu rechnen, wenn uns ein reelles

Digitized by Google

Ganzes entstehen sollte. So verhielt es sich, wie gesagt, mit der Vorstellung meiner Natur, als eines geschlossenen Ganzen.

Durch welches Gesetz des Denkens sollte uns diese Notwendigkeit der Grenzbestimmung entstehen? — Wo durch bloße Subsumtion nicht begriffen werden kann, tritt das Gesetz der reflektierenden Urteilskraft ein, und das letztere ist die bloße Umkehrung des ersteren. Nun könnte es wohl kommen, daß die Urteilskraft, einmal in dem Gebiete der Reflexion angelangt, selbst nach dem durch bloße Umkehrung des Subsumtionsgesetzes entstandenen Gesetze nicht begreifen könnte, und sie würde dann, aus dem oben angegebenen Grunde, auch dieses Gesetz wieder umkehren müssen; und wir würden ein zusammengesetztes Gesetz der Reflexion, eine Wechselwirkung der Reflexion mit sich selbst, erhalten. (Begriffen überhaupt muß werden; aber nach diesem Gesetze geht das Begreifen nicht vonstatten, heißt notwendig: nach einem entgegengesetzten Gesetze geht es vonstatten.) Jeder Teil der Natur ist durch sich selbst und für sich selbst, was er ist; nach dem einfachen Reflexionsbegriffe. Nach dem durch Umkehrung und Zusammensetzung entstandenen Begriffe ist kein Teil durch und für sich selbst, was er ist, wohl aber sein Ganzes; jeder Teil des Ganzen ist sonach durch alle übrigen Teile desselben Ganzen bestimmt: und jedes geschlossene Ganze ist selbst zu betrachten, wie wir oben das Universum betrachteten; welches letztere aus einem Ganzen von Teilen sich in ein Ganzes von Ganzen, ein System reeller Ganzer, verwandelt.

Wir setzen jetzt diesen neuen Begriff noch mehr auseinander, und verbinden dadurch unser gegenwärtiges Räsonnement mit unserem obigen. — Nach dem zuerst aufgestellten Begriffe hatte jedes Aufgefaßte sein Maß Realität, und für das übrige Trieb. Trieb und Realität standen in Wechselwirkung und erschöpften sich gegenseitig. In keinem war ein Trieb nach einer Realität, die es hatte, noch ein Mangel, auf dessen Ersetzung nicht ein Trieb ginge. Diese Betrachtungsart konnten wir nach Belieben fortsetzen oder abbrechen; sie

Digitized by Google

paßte auf alles, was wir nur antreffen konnten, und alles war ganz gleichförmig.

Jetzt soll ein Bestimmtes = X gegeben sein, das nach diesem Gesetze sich nicht begreifen läßt. Wie müßte es denn sonach beschaffen sein? Fasse einen beliebigen Teil von X auf; er heiße A. Wenn in A Trieb und Realität sich nicht gegenseitig eins aus dem anderen erklären ließen; der Trieb auf eine Realität ausginge, die in A nicht fehlte, und zu ihm nicht gehörte; und hinwiederum er auf eine Realität nicht ausginge, die in A allerdings fehlte und zu ihm gehörte: so wäre A aus sich selbst nicht zu erklären und zu begreifen, und das Reflektieren würde weiter getrieben. Das Begreifen wäre nicht geschlossen; ich hätte nichts begriffen, und es wäre klar, daß ich den Teil A nicht willkürlich hätte abtrennen sollen von X. — Fasset auf das übrige von X = B. Wenn es sich nun mit B, an und für sich betrachtet, in Absicht seines Triebes und seiner Realität ebenso verhielte, wie mit A: es fände sich aber, daß in B der Trieb auf die in A mangelnde Realität gehe; und daß auf die in B mangelnde Realität der Trieb in A gehe, so würde ich zuvörderst von meiner Betrachtung des B nach A zurückgetrieben, zur Untersuchung, ob in A wirklich diejenige Realität mangele, auf welche ich einen Trieb in B entdecke, und in ihm wirklich ein Trieb sei nach derjenigen Realität, deren Mangel ich in B entdecke. Ich müßte anhalten und die Sache noch einmal ansehen, also über mein Reflektieren reflektieren, und es dadurch begrenzen; es gäbe eine zusammengesetzte Reflexion, und da Notwendigkeit obwaltet, ein zusammengesetztes Reflexionsgesetz. — Ferner könnte ich ja A nicht begreifen, ohne B dazu zu nehmen, und umgekehrt; also ich müßte beides synthetisch in einem Begriffe vereinigen, und X würde sonach ein reelles, nicht bloß ein ideales Ganzes.

Nun aber ist, welches zur Vollständigkeit des zu erörternden Begriffs gehört, X doch überhaupt Natur und organische Natur, und das allgemeine Gesetz der letzteren muß sonach auch darauf passen. Insofern ist es teilbar ins unendliche. Ich kann sonach A teilen in b, c, d; b wieder in e, f, g,

Digitized by Google

und so ins unendliche fort. Jeder Teil hat, als überhaupt Natur, Realität und Trieb, und insofern Selbständigkeit; aber bei jedem ist es der Fall, daß das Verhältnis seiner Realität und seines Triebs nicht aus ihm selbst erklärt werden kann; denn außerdem wäre er kein Teil des reellen Ganzen X. — Kein Teil kann erklärt werden, ehe nicht alle Teile von X aufgefaßt sind. Jeder Teil strebt, das Bedürfnis aller zu befriedigen, und alle streben hinwiederum, das Bedürfnis dieses einzelnen zu befriedigen. Dasjenige, welches nur auf die angezeigte Weise begriffen werden kann, heiße vorläufig ein reelles organisches Ganzes, bis wir etwa einen passenderen Namen dafür finden.

Ich selbst wenigstens bin ein solches Naturganzes. Ob es außer mir noch mehrere dieser Art gibt, ist vorderhand nicht zu entscheiden. Die Entscheidung wird davon abhängen, ob ich mich selbst als ein solches Naturganzes begreifen kann, ohne andere Ganze außer mir anzunehmen, oder nicht. — Hier ist nur davon die Frage, wie ein solches reelles Ganzes sich aus der Natur erklären lasse, und welche neue Prädikate etwa durch diese Erklärung der Natur beigelegt werden.

Sowie gefordert wird, daß etwas aus der Natur erklärt werde, wird gefordert, daß es durch und aus einem Gesetze der physischen, keineswegs aber moralischen Notwendigkeit erklärt werde. Es wird sonach durch die bloße Behauptung einer solchen Erklärbarkeit behauptet, daß es der Natur notwendig sei, und in den ihr absolut zukommenden Eigenschaften liege, sich in reelle Ganze zu organisieren, und daß das vernünftige Wesen die Natur so, und schlechthin nicht anders zu denken genötigt sei.

(Also man nehme nicht etwa in einem Argumente der faulen Vernunft seine Zuflucht zu einer Intelligenz, als Weltschöpfer oder Weltbaumeister; denn unter anderem auch ist es im ersten Falle schlechterdings undenkbar, daß eine Intelligenz Materie erschaffe; im zweiten ist noch nicht begreiflich, wie die Vernunft Einfluß haben könne auf die Natur, sondern dies eben haben wir im gegenwärtigen Hauptstücke zu erklären. Dann mag eine Intelligenz zusammensetzen und ver-

Digitized by Google

knüpfen immerfort, so lange sie will, so entsteht daraus Aggregation, Alligation, aber nimmermehr Verschmelzung, welche letztere eine innere Kraft in der Natur selbst voraussetzt. Ebensowenig wolle man die Organisation aus mechanischen Gesetzen erklären. In ihnen liegt ein ewiges Fortstoßen und Fortdrängen der Materie, Anziehung und Abstoßung und weiter nichts. Jenes Gesetz ist ein immanentes Gesetz der Natur, welches das vernünftige Wesen in dem Begriffe derselben sich denken muß, um sich selbst erklären zu können; welches Gesetz selbst aber nicht weiter erklärt werden kann. Es weiter erklären, würde hier heißen, dasselbe aus dem Mechanismus ableiten. — Es versteht sich, daß nur auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewußtseins oder der Wissenschaft dieses Gesetz ein nicht weiter zu erklärendes und absolutes sei. Auf dem transzendentalen Gesichtspunkte oder dem der Wissenschaftslehre ist es gar wohl zu erklären, indem auf diesem ja die ganze Natur erklärt und aus dem Ich abgeleitet wird.)

Es fragt sich nur, was das für ein Gesetz sein möge; welcher bestimmte Gang der Natur notwendig dabei angenommen werden müsse. Nach dem oben aufgestellten Gesetze ist jedes Ding, das Naturding ist, durch sich selbst und für sich selbst, was es ist; keines ist irgendeinem anderen irgend etwas, und kein anderes ist ihm etwas. Was eins ist, ist kein anderes. — Es ist dies das Prinzip der Substantialität; und das des Naturmechanism das Prinzip der Kausalität. Nach dem gegenwärtigen Gesetze gibt es kein mögliches Element, auf welches jenes Prinzip passe: — ich sage Element, um mich nur ausdrücken zu können, verstehe aber dieses Wort ideal und keineswegs real: nicht als ob es an sich unteilbare Elemente gäbe, sondern weil man, um irgend etwas zu betrachten, aufhören muß zu teilen, — kein Element, sage ich, ist sich selbst genug, und für sich und durch sich selbständig; es bedarf eines anderen, und dieses andere bedarf seiner. Es ist in jedem Trieb auf ein Fremdes. — Verhält es sich so, zufolge eines allgemeinen Naturgesetzes, so ist der so be-

Digitized by Google

stimmte Trieb durch die ganze Natur verbreitet. Dieses Naturgesetz läßt demnach sich so ausdrücken: jeder Naturteil strebt sein Sein und sein Wirken mit dem Sein und Wirken eines bestimmten anderen Naturteils zu vereinigen, und wenn man die Teile in den Raum denkt, auch im Raume mit ihm zusammenzufließen. Dieser Trieb heißt der Bildungstrieb im aktiven und passiven Sinne des Worts; der Trieb zu bilden und sich bilden zu lassen: und er ist notwendig in der Natur; nicht etwa eine fremde Zutat, ohne welche sie auch bestehen könnte. Nur denke man sich nicht seinen Sitz hier oder da, in diesem oder jenem Teile; oder, so Gott will, ihn selbst wohl gar als einen besonderen Teil. Er ist gar keine Substanz, sondern ein Akzidens; und ein Akzidens aller Teile.

Und so haben wir denn dadurch, daß wir die Organisation des Ich als Resultat eines Naturgesetzes gesetzt, soviel gewonnen, daß wir aufs mindeste den Trieb zur Organisation durch die ganze Natur verbreitet finden: denn ob dieser Trieb auch außer uns bis jetzt Kausalität gehabt habe, darüber soll hier noch nichts entschieden werden.

Aber in mir — und dies ist das zweite — hat dieser Trieb Kausalität. Es haben gewisse Teile der Natur ihr Sein und Wirken vereinigt zur Hervorbringung Eines Seins und Eines Wirkens. In dieser Rücksicht kann man das, was wir bisher reelles Naturganzes nannten, am füglichsten organisiertes Naturprodukt nennen.

Es ist so etwas, denn ich selbst bin so etwas laut obigem. Von der Materialität im Raume, welche eine reelle Mannigfaltigkeit geben würde, ist hier noch gar nicht die Rede, wiewohl sie leicht deduziert werden könnte: aber wenigstens das ideale Mannigfaltige in mir stimmt zusammen zu Einem. Aber diese Zusammenstimmung ist Produkt der bildenden Kraft der Natur.

Das Resultat der gegenwärtigen Untersuchung ist sonach folgendes: so gewiß ich bin, so gewiß muß ich der Natur Kausalität zuschreiben; denn ich kann mich selbst nur als ihr

Digitized by Google

Produkt setzen. Es ist sonach überhaupt erwiesen, obgleich bei weitem noch nicht vollständig analysiert, was erwiesen werden sollte.

§ 9.
Folgerung aus dem Vorhergehenden.

I.

Ich finde mich selbst als ein organisiertes Naturprodukt. Aber in einem solchen besteht das Wesen der Teile in einem Triebe, bestimmte andere Teile in der Vereinigung mit sich zu erhalten; welcher Trieb, dem Ganzen beigemessen, der Trieb der Selbsterhaltung heißt. Denn da das Wesen des Ganzen nichts anderes ist, als ein Vereinigen gewisser Teile mit sich selbst, so ist die Selbsterhaltung nichts anderes, als die Erhaltung dieses Vereinigens. Man überlege, um dies deutlicher einzusehen, folgendes: Jeder mögliche Teil strebt, andere bestimmte Teile mit sich zu vereinigen. Dieses Streben aber kann keine Kausalität haben, wenn nicht einander unterstützende Teile schon vereinigt sind; denn nur unter dieser Bedingung ist ein organisiertes Ganzes da. Nun ist das Ganze nichts anderes, als die Teile zusammengenommen. Es kann mithin in jenem nichts anderes sein, als was in diesem ist: ein Streben, bestimmte Teile in sich aufzunehmen; und inwiefern ein vollendetes Ganzes da sein soll, muß dieses Streben Kausalität haben. In einer Wechselwirkung dieses Strebens und dieser Kausalität, die durch einander bedingt sind, besteht sein Wesen, denn es ist ein Ganzes, und das Begreifen desselben ist vollendet; und insofern tritt für dasselbe in Beziehung auf die übrige Natur der oben aufgestellte Begriff wieder ein. Es erhält sich, heißt, es erhält jene Wechselwirkung seines Strebens und seiner Kausalität. Wird eins von beiden aufgehoben, so

Digitized by Google

wird alles aufgehoben. Ein sich nicht mehr organisierendes Naturprodukt hört auch auf, ein organisiertes zu sein; denn der Charakter des Organisierten besteht darin, daß die Bildung fortgehe.

Der Trieb der Selbsterhaltung ist nicht, wie man gewöhnlich anzunehmen scheint, ein solcher, der nur auf die bloße Existenz überhaupt, sondern der auf eine bestimmte Existenz ausgeht; ein Trieb des Dinges zu sein und zu bleiben, was es ist. — Bloße Existenz ist ein abstrakter Begriff, nichts Konkretes. Einen Trieb danach gibt es in der ganzen Natur nicht. Ein vernünftiges Wesen will nie sein, um zu sein, sondern um dieses oder jenes zu sein. Ebensowenig strebt und arbeitet ein vernunftloses Naturprodukt überhaupt nur zu sein, sondern gerade das zu sein, was es ist; der Apfelbaum ein Apfelbaum, der Birnbaum ein Birnbaum zu sein, und es zu bleiben. Bei den Wesen der letzteren Art ist der Trieb zugleich Effekt. Und darum kann der erstere nie Birnen, noch der letztere Äpfel tragen. Umartung ist Hemmung der ganzen Organisation, und zieht früher oder später den Untergang nach sich.

So verhält es sich auch mit mir. Es ist in mir ein Trieb, entstanden durch Natur, und sich beziehend auf Gegenstände der Natur, um sie mit meinem Wesen zu vereinigen: nicht gerade sie in dasselbe aufzunehmen, so wie Speise und Trank durch die Verdauung, sondern sie überhaupt auf meine Naturbedürfnisse zu beziehen, sie in ein gewisses Verhältnis mit mir zu bringen; worüber in der Zukunft sich mehr ergeben wird. Dieser Trieb ist der Trieb der Selbsterhaltung in der angegebenen Bedeutung; der Erhaltung meiner, als dieses bestimmten Naturprodukts. Die Beziehung der Mittel auf diesen Zweck geschieht unmittelbar und absolut ohne alle zwischenliegende Erkenntnis, Überlegung, Berechnung. Worauf dieser mein Trieb geht, gehört zu meiner Erhaltung, weil er darauf geht; und was zu meiner Erhaltung gehört, darauf geht er, weil es zu meiner Erhaltung gehört. Die Verbindung liegt nicht in der Freiheit, sondern in dem Bildungsgesetze der Natur.

Digitized by Google

Schon hier eine wichtige Bemerkung, deren Folgen sich weit erstrecken, und deren Vernachlässigung sowohl für die Philosophie überhaupt, als insbesondere für die Sittenlehre beträchtliche Nachteile erzeugt hat. — Mein Trieb gehe auf das Objekt X. Geht etwa der Reiz, das Anziehende, aus von X, bemächtigt sich meiner Natur und bestimmt so meinen Trieb? Keineswegs. Der Trieb geht lediglich hervor aus meiner Natur. Durch diese ist schon im voraus bestimmt, was für mich da sein soll, und mein Streben und Sehnen umfaßt es, auch ehe es für mich wirklich da ist und auf mich gewirkt hat; würde es umfassen, wenn es auch gar nicht sein könnte, und würde sich nicht befriedigen, ohne dasselbe. Aber es ist und muß sein, zufolge der Vollendung der Natur in sich selbst, und darum, weil diese selbst ein organisiertes reelles Ganzes ist. — Ich hungere nicht, weil Speise für mich da ist, sondern weil ich hungere, wird mir etwas zur Speise. Nicht anders ist es bei allen organisierten Naturprodukten. Nicht durch das Vorhandensein der Materialien, die in seine Substanz gehören, wird das Gewächs gereizt, sie aufzunehmen; durch seine innere Einrichtung werden, unabhängig von ihrem wirklichen Vorhandensein, gerade diese Materialien gefordert; und wenn sie überhaupt nicht in der Natur wären, könnte auch das Gewächs nicht in der Natur sein. — Es ist hier überall Harmonie, Wechselwirkung, nicht etwa bloßer Mechanismus; denn der Mechanismus bringt keinen Trieb hervor. So gewiß ich Ich bin, geht mein Streben und Begehren auch sogar bei den tierischen Bedürfnissen nicht aus dem Objekte, sondern aus mir selbst hervor. Vernachlässigt man diese Bemerkung hier, so wird man sie an einer wichtigeren Stelle, bei Erörterung des Sittengesetzes, nicht begreifen können.

II.

Nun ist mir ferner dieser mein Trieb Gegenstand der Reflexion; und dies zwar notwendig, so wie es oben beschrieben worden. So gewiß ich überhaupt reflektiere, so gewiß bin ich genötigt, diesen Trieb wahrzunehmen, und ihn als den

Digitized by Google

meinigen zu setzen; von welcher Notwendigkeit auf dem Gesichtspunkte, in welchem wir gegenwärtig stehen, kein Grund angegeben wird: vom transzendentalen aus haben wir diesen Grund schon angegeben. — So gewiß ich reflektiere, sage ich; denn die Reflexion selbst ist kein Naturprodukt, noch kann sie es sein. Sie selbst ihrer Form nach geschieht mit absoluter Spontaneität: nur das Objekt derselben, und die Notwendigkeit auf dieses Objekt zu merken, ist Effekt der Natur.

Es entsteht durch diese Reflexion auf den Trieb zuvörderst ein Sehnen — Gefühl eines Bedürfnisses, das man selbst nicht kennt. Es fehlt uns, wir wissen nicht woran. — Hierdurch schon, als durch das erste Resultat der Reflexion, ist das Ich unterschieden von allen anderen Naturprodukten. Der Trieb in den letzteren wirkt entweder Befriedigung, wenn die Bedingungen derselben da sind; oder er wirkt nichts. Man wird nicht im Ernste behaupten, daß bei trockenem Wetter in den Pflanzen ein Sehnen sei, das von Mangel der Feuchtigkeit herrühre. Sie trinken oder verwelken; und es gibt kein drittes, das aus ihrem Naturtriebe folgte.

III.

Als Intelligenz und mit Intelligenz handelndes Wesen, demnach als Subjekt des Bewußtseins, bin ich absolut frei und nur von meiner Selbstbestimmung abhängig. Dies ist mein Charakter. Mithin muß auch meine Natur, inwiefern sie in dem angezeigten Sinne notwendig zu mir gerechnet wird, d. i. inwiefern sie unmittelbares Objekt des Bewußtseins ist, nur von der Selbstbestimmung abhängen.

Inwiefern wird sie mir, als Subjekt des Bewußtseins, zugerechnet? Das Produkt der Wechselwirkung meiner Natur ist der Trieb. Zuvörderst, diese Wechselwirkung ist nicht meine Wirksamkeit, als Intelligenz; ich werde derselben unmittelbar mir gar nicht bewußt. Auch der Trieb selbst ist nicht mein Produkt, sondern der Natur Produkt, wie gesagt; er ist gegeben, und hängt schlechthin nicht von mir ab. Aber der Trieb kommt zum Bewußtsein, und was er in dieser Region wirke, steht in meiner Gewalt; oder bestimmter, er wirkt in

Digitized by Google

dieser Region gar nicht, sondern ich wirke oder wirke nicht zufolge desselben. Hier liegt der Übergang des Vernunftwesens zur Selbständigkeit; hier die bestimmte scharfe Grenze zwischen Notwendigkeit und Freiheit.

Die Befriedigung des Triebs in der Pflanze oder im Tiere geschieht notwendig, wenn die Bedingungen dieser Befriedigung eintreten. Der Mensch wird durch den Naturtrieb gar nicht getrieben. — Verdauung, Verwandeln der Speisen in Nahrungssaft, Umlauf des Bluts usw. stehen nicht in unserer Gewalt; es sind die oben angedeuteten Geschäfte der Natur in uns. Sie stehen nicht in unserer (der Intelligenz) Gewalt, weil sie nicht unmittelbar zum Bewußtsein gelangen. Was der Arzneikundige über diese Funktionen weiß, weiß er durch Schlüsse. Dagegen die Befriedigung unseres Hungers und Durstes steht in unserer Gewalt; denn der Trieb nach Speise und Trank kommt zum Bewußtsein. Wer möchte behaupten, daß er mit derselben mechanischen Notwendigkeit esse, mit welcher er verdaut?

Kurz, es steht nicht in meiner Gewalt, einen bestimmten Trieb zu empfinden oder nicht; aber es steht in meiner Gewalt, ihn zu befriedigen oder nicht.

IV.

Ich reflektiere über mein Sehnen und erhebe dadurch zum deutlichen Bewußtsein, was vorher nur eine dunkle Empfindung war. Aber ich kann nicht darauf reflektieren, ohne es zu bestimmen als ein Sehnen, laut des durchgängig gültigen Reflexionsgesetzes, d. h. ohne es von einem möglichen anderen Sehnen zu unterscheiden. Aber es kann von einem anderen Sehnen nur durch sein Objekt unterschieden werden. Ich werde sonach jetzt durch diese zweite Reflexion auch des Gegenstandes meines Sehnens mir bewußt; von dessen Realität oder Nichtrealität hier noch gar nicht die Rede ist. Er wird bloß gesetzt als ein Angestrebtes. Aber ein durch seinen Gegenstand bestimmtes Sehnen heißt ein Begehren.

Das Mannigfaltige des Begehrens überhaupt in Einem Begriffe vereinigt, und als ein im Ich begründetes Vermögen be-

Digitized by Google

trachtet, heißt Begehrungsvermögen. Sollte sich noch ein anderes Begehren finden, dessen Mannigfaltiges wir gleichfalls in ein Begehrungsvermögen vereinigen könnten, so würde das gegenwärtig deduzierte nach Kant mit Recht heißen das niedere Begehrungsvermögen.

Seine Form als solches, d. h. daß es ein Trieb mit Bewußtsein ist, hat ihren Grund in dem freien Akte der Reflexion; daß überhaupt ein Trieb da ist, und daß der Trieb oder das Begehren gerade auf ein solches Objekt geht, hat seinen Grund in der Natur; aber, wie oben erinnert worden, keineswegs in fremder Natur, in der Natur der Objekte, sondern in meiner eignen Natur: es ist ein immanenter Grund. — Sonach äußert sich schon beim Begehren die Freiheit; denn es fällt zwischen dasselbe und das Sehnen eine freie Reflexion. Man kann unordentliche Begierden gar wohl unterdrücken, dadurch, daß man nicht auf sie reflektiert, sie ignoriert, sich mit etwas anderem beschäftigt, besonders mit Geistesarbeiten; — daß man ihnen, wie die theologischen Sittenlehrer recht gut sagen, nicht nachhängt.

V.

Mein Begehren hat zum Objekte Naturdinge, um dieselben entweder unmittelbar mit mir zu vereinigen (wie Speise oder Trank), oder sie in ein gewisses Verhältnis mit mir zu setzen (freie Luft, weite Aussicht, heiteres Wetter u. dgl.).

Nun sind zuvörderst die Naturdinge für mich im Raume, wie aus der theoretischen Philosophie als bekannt vorausgesetzt wird. Das, womit sie vereinigt oder in ein bestimmtes Verhältnis gesetzt werden sollen, muß demnach gleichfalls im Raume sein; denn es gibt keine Vereinigung das Räumlichen und kein Verhältnis desselben, außer zu dem, was gleichfalls im Raume ist: außerdem bliebe es entweder nicht im Raume, welches absurd ist, oder es wäre kein Verhältnis, welches gegen die Voraussetzung läuft. Nun ist das, was im Raume ist und denselben ausfüllt, Materie. Ich bin sonach, als Naturprodukt, Materie; und zwar nach dem Obigen organisierte Materie, die ein bestimmtes Ganzes ausmacht. Mein Leib.

Digitized by Google

Ferner, es soll in der Botmäßigkeit meines Willens stehen, Naturdinge mit mir zu vereinigen, oder in ein Verhältnis mit mir zu bringen. Nun bezieht diese Vereinigung oder dieses Verhältnis sich auf Teile meines organisierten Leibes; und dieser mein Leib ist das unmittelbare Instrument meines Willens. Mithin müssen diese Teile unter der Herrschaft meines Willens stehen, und da hier vom Verhältnis im Raume die Rede ist, sie müssen als Teile, d. i. in Beziehung auf das Ganze meines Leibes, beweglich, und mein Leib selbst in Beziehung auf das Ganze der Natur beweglich sein. Es muß, da diese Bewegung abhängen soll von einem frei entworfenen und ins Unbestimmte modifizierbaren Begriffe, eine mannigfaltige Beweglichkeit sein. — Man nennt eine solche Einrichtung des Leibes Artikulation. Soll ich frei sein, so muß mein Leib artikuliert sein. (Man sehe hierüber meinen Grundriß des Naturrechts im ersten Teile.)

Anmerkung.

Es ist hier einer der Standpunkte, von welchem aus wir bequem um uns blicken können, ob es in unserer Untersuchung lichter geworden ist.

Es findet sich in uns ein Trieb nach Naturdingen, um dieselben mit unserer Natur in ein bestimmtes Verhältnis zu bringen; ein Trieb, der keinen Zweck außer sich selbst hat, und der darauf ausgeht, sich zu befriedigen, lediglich damit er befriedigt sei. Befriedigung, um der Befriedigung willen, nennt man bloßen Genuß.

Es liegt uns daran, daß man von dieser Absolutheit des Naturtriebes sich überzeuge. Jedes organisierte Naturprodukt ist sein eigner Zweck, d. h. es bildet, schlechthin um zu bilden, und bildet so, schlechthin um so zu bilden. Es soll damit nicht bloß gesagt werden, das vernunftlose Naturprodukt denkt sich selbst keinen Zweck außer ihm; dies versteht sich ganz von selbst, indem es ja überhaupt nicht denkt: sondern auch, ein intelligenter Beobachter desselben kann ihm keinen äußeren Zweck beilegen, ohne inkonsequent zu sein und völlig unrichtig zu erklären. Es gibt nur eine innere, keineswegs

Digitized by Google

eine relative Zweckmäßigkeit in der Natur. Die letztere entsteht erst durch die beliebigen Zwecke, die ein freies Wesen in den Naturobjekten sich zu setzen, und zum Teil auch auszuführen vermag. — Nicht anders verhält es sich mit dem vernünftigen Wesen, inwiefern es bloße Natur ist: es tut sich Genüge, lediglich um sich Genüge zu tun; und ein bestimmter Gegenstand ist, der ihm Genüge tut, lediglich darum, weil eben dieser durch seine Natur gefordert wird. Da es seines Sehnens sich bewußt wurde, so wird es auch notwendig der Befriedigung dieses Sehnens sich bewußt: diese gewährt Lust; und diese Lust ist sein letzter Zweck. Der natürliche Mensch ißt nicht mit der Absicht, seinen Körper zu erhalten und zu stärken, sondern er ißt, weil der Hunger ihn schmerzt, und die Speise ihm wohlschmeckt. — Hierbei folgende Bemerkung. Mehrere Analytiker der Gefühle, besonders Mendelssohn, haben das Vergnügen aus dem Gefühle einer Verbesserung unseres körperlichen Zustands erklärt. Dies ist ganz richtig, wenn von bloßer Sinnenlust geredet, und der körperliche Zustand bloß für den der Organisation genommen wird. Der jüngere Jerusalem*) wendet dagegen ein: auch bei offenbarer Verschlimmerung unseres körperlichen Zustands, und bei dem unmittelbaren Gefühle dieser Verschlimmerung, werde Lust empfunden, z. B. vom Trinker im ersten Anfange der Betäubung. Man wird bei allen Beispielen dieser Art bemerken, daß die Verschlimmerung nur den Zustand der Artikulation angehe, der Zustand der Organisation aber für das Gegenwärtige allemal besser, das Spiel und die Wechselwirkung der einzelnen Teile untereinander vollkommener, die Kommunikation mit der umgebenden Natur ungehinderter werde. Aber alle Sinnenlust bezieht sich auf die Organisation, laut des geführten Beweises. Die Artikulation, als solche, als Werkzeug der Freiheit, ist nicht eigentlich Produkt der Natur, sondern der Übung durch Freiheit. Von den Folgen selbst für die Organisation ist nicht die Rede; denn das Zukünftige wird nicht unmittelbar empfunden. — Der Mensch ist hierin ganz Pflanze. Wenn

*) In seinen von Lessing herausgegebenen philos. Aufsätzen S. 61.

Digitized by Google

die Pflanze wächst, würde ihr, wenn sie reflektieren könnte, wohl sein. Aber sie könnte sich auch überwachsen, und dadurch ihren Untergang herbeiführen, ohne daß dadurch das Gefühl ihres Wohlseins würde gestört werden.

Diesem Triebe nach bloßem Genusse überhaupt nachzugeben, oder nicht, steht in der Gewalt der Freiheit. Jede Befriedigung des Triebs, inwiefern sie mit Bewußtsein geschieht, geschieht notwendig mit Freiheit; und der Leib ist so eingerichtet, daß durch ihn mit Freiheit gewirkt werden könne.

Inwiefern der Mensch auf bloßen Genuß ausgeht, ist er abhängig von einem Gegebenen, nämlich dem Vorhandensein der Objekte seines Triebs; ist sonach sich selbst nicht genug, die Erreichung seines Zwecks hängt auch mit von der Natur ab. Aber inwiefern der Mensch nur überhaupt reflektiert und dadurch Subjekt des Bewußtseins wird — er reflektiert notwendig auf den Naturtrieb, laut obigem — wird er Ich, und es äußert sich in ihm die Tendenz der Vernunft, sich schlechthin durch sich selbst, als Subjekt des Bewußtseins, als Intelligenz im höchsten Sinne des Wortes, zu bestimmen.

Zuvörderst eine wichtige Frage. Mein Trieb als Naturwesen, meine Tendenz als reiner Geist, sind es zwei verschiedene Triebe? Nein, beides ist vom transzendentalen Gesichtspunkte aus ein und ebenderselbe Urtrieb, der mein Wesen konstituiert: nur wird er angesehen von zwei verschiedenen Seiten. Nämlich, ich bin Subjekt-Objekt, und in der Identität und Unzertrennlichkeit beider besteht mein wahres Sein. Erblicke ich mich, als durch die Gesetze der sinnlichen Anschauung und des diskursiven Denkens vollkommen bestimmtes Objekt, so wird das, was in der Tat mein einziger Trieb ist, mir zum Naturtriebe, weil ich in dieser Ansicht selbst Natur bin. Erblicke ich mich als Subjekt, so wird er mir zum reinen geistigen Triebe, oder zum Gesetze der Selbständigkeit. Lediglich auf der Wechselwirkung dieser beiden Triebe, welche eigentlich nur die Wechselwirkung eines und ebendesselben Triebs mit sich selbst ist, beruhen alle Phänomene des Ich. — So wird zugleich die Frage beantwortet, wie so etwas ganz Entgegengesetztes,

Digitized by Google

als die beiden Triebe es sind, in einem Wesen, das absolut Eins sein soll, vorkommen könne. Beide sind auch in der Tat Eins; aber darauf, daß sie als verschiedene erscheinen, beruht die ganze Ichheit. Die Grenzscheidung zwischen beiden ist die Reflexion.

Das Reflektierende ist zufolge der Anschauung der Reflexion höher als das Reflektierte, das erstere erhebt sich über das letztere und umfaßt es: mithin heißt der Trieb des Reflektierenden, des Subjekts des Bewußtseins, mit Recht *der höhere*, und ein durch ihn bestimmtes Begehrungsvermögen das *höhere Begehrungsvermögen*.

Nur das Reflektierte ist Natur; das Reflektierende ist ihm entgegengesetzt, sonach keine Natur und über alle Natur erhaben. Der höhere Trieb, als Trieb des reinen Geistigen, geht auf absolute Selbstbestimmung zur Tätigkeit, um der Tätigkeit willen, und widerstreitet sonach allem Genusse, der ein bloßes ruhiges Hingeben ist an die Natur.

Aber beide konstituieren nur ein und ebendasselbe Ich; mithin müssen beide Triebe im Umfange des Bewußtseins vereinigt werden. Es wird sich zeigen, daß in dieser Vereinigung von dem höheren die *Reinheit* (Nicht-Bestimmtheit durch ein Objekt) der Tätigkeit, von dem niederen der Genuß als Zweck aufgegeben werden müsse; so daß als Resultat der Vereinigung sich finde *objektive* Tätigkeit, deren Endzweck absolute Freiheit, absolute Unabhängigkeit von aller Natur ist: — ein unendlicher nie zu erreichender Zweck; daher unsere Aufgabe nur diese sein kann, anzugeben, *wie* gehandelt werden müsse, um jenem Endzwecke sich *anzunähern*. Sieht man nur auf das höhere Begehrungsvermögen, so erhält man bloß *Metaphysik der Sitten*, welche formal und leer ist. Nur durch synthetische Vereinigung desselben mit dem niederen erhält man eine *Sittenlehre*, welche reell sein muß.

Digitized by Google

§ 10.
Über Freiheit und oberes Begehrungsvermögen.

I.

Die letzte Erzeugnis meiner Natur, als solcher, ist ein Trieb. Ich reflektiere auf mich, d. h. auf diese meine gegebene Natur, die als unmittelbares Objekt meiner Reflexion nichts denn ein Trieb ist. Es kommt hier darauf an, daß wir diese Reflexion völlig bestimmen. Wir haben dabei zu sehen auf ihre Form, ihre Materie oder Gegenstand, und auf die Verbindung beider miteinander.

Zuvörderst, daß sie geschieht, oder ihre Form, ist absolut; sie ist kein Produkt der Natur, sie geschieht, schlechthin darum, weil sie geschieht, weil ich Ich bin. Was ihr Objekt anbelangt, bedarf es nicht der Erinnerung, daß unser Naturtrieb dieses Objekt sei, sondern nur davon ist die Frage: inwieweit unsere Natur unmittelbares Objekt jener Reflexion sei. Auch hierauf ist schon oben beiläufig die Antwort gegeben worden: insoweit, als ich genötigt bin, etwas zu mir dem Reflektierenden zu rechnen. Der Zusammenhang zwischen beiden ist der, daß beides dasselbe sein soll. Ich Naturwesen, denn ein anderes Ich ist für mich nicht da, bin mir selbst zugleich auch das Reflektierende. Jenes ist Substanz, und die Reflexion ist ein Akzidens dieser Substanz, ist Äußerung der Freiheit des Naturwesens. So wird gesetzt in der zu beschreibenden Reflexion. Nach dem Grunde dieses Zusammenhangs entsteht aus dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewußtseins gar nicht die Frage. Ich bin nun einmal, würde man aus diesem Gesichtspunkte sich erklären, ein solches Wesen mit dieser Natur und mit dem Bewußtsein derselben. Dabei bleibt nun unbegreiflich, soll aber auch aus diesem Gesichtspunkte nicht begriffen werden, wie eine solche Zusammenstimmung zwischen völlig heterogenen und gegenseitig voneinander unabhängigen auch nur möglich sei. Daß die Natur von ihrer Seite irgend etwas

Digitized by Google

so beschränke und bestimme, wie meine Natur bestimmt sein soll, läßt sich begreifen; daß die Intelligenz von der ihrigen sich eine Vorstellung bilde, und sie auf eine gewisse Weise bestimme, läßt sich gleichfalls einsehen: nicht aber, wie beide in ihrem gegenseitig unabhängigen Handeln übereinstimmen und auf dasselbe kommen sollten; indem ja weder die Intelligenz der Natur, noch die Natur der Intelligenz das Gesetz gibt. Die erste Behauptung würde einen Idealismus, die zweite einen Materialismus begründen. Auf nichts läßt sich ein die Hypothese der prästabilierten Harmonie, wie sie gewöhnlich genommen wird; aber es bleibt auch nach ihr die Frage ebenso unbeantwortet, als sie es vorher war. — Von dem transzendentalen Gesichtspunkte aus haben wir schon oben diese Frage beantwortet. Es gibt keine Natur an sich; meine Natur und alle andere Natur, die gesetzt wird, um die erste zu erklären, ist nur eine besondere Weise, mich selbst zu erblicken. Ich bin nur beschränkt in der intelligibeln Welt, und durch diese Beschränkung meines Urtriebes wird allerdings meine Reflexion auf mich selbst, und umgekehrt, durch meine Reflexion auf mich selbst mein Urtrieb beschränkt, für mich; und von einer anderen Beschränkung meiner Selbst als für mich kann gar nicht geredet werden. Wir haben auf jenem Gesichtspunkte gar nicht ein Zwiefaches, voneinander Unabhängiges, sondern ein absolut Einfaches; und es kann doch wohl da, wo es kein Verschiedenes gibt, nicht von einer Harmonie geredet, noch nach einem Grunde derselben gefragt werden.

Jetzt jedoch stehen wir auf dem gemeinen Gesichtspunkte, und gehen auf ihm weiter. — Durch die beschriebene Reflexion reißt das Ich sich los von allem, was außer ihm sein soll, bekommt sich selbst in seine eigne Gewalt, und stellt sich absolut selbständig hin. Denn das Reflektierende ist selbständig und nur von sich selbst abhängig; aber das Reflektierte ist mit ihm eins und ebendasselbe. Es wird nicht etwa, wie jemand auf den ersten Anblick glauben könnte, bloß das gesagt, daß das Ich von diesem Punkte an sich selbst zusehe, aber auch nichts weiter habe, als das Zusehen. Vielmehr wird

Digitized by Google

behauptet: es könne von diesem Punkte aus gar nichts im Ich erfolgen, ohne tätige Bestimmung der Intelligenz, als solcher. Reflektierendes und Reflektiertes sind vereinigt, und stellen eine einzige unzertrennbare Person dar. Das Reflektierte bringt die reelle Kraft, das Reflektierende bringt das Bewußtsein in die Person. Sie kann von nun an nichts tun, ohne mit Begriffen und nach Begriffen.

Realität, deren Grund ein Begriff ist, nennt man ein Produkt der Freiheit. Dem Ich kommt von dem angegebenen Punkte aus keine Realität zu, außer zufolge seines eignen Begriffs von ihr. Es ist daher von diesem Punkte aus frei, und alles, was durch dasselbe geschieht, ist Produkt dieser Freiheit.

Hierauf kommt es an; denn es ist gegenwärtig unser Vorsatz, die Lehre von der Freiheit mit kurzem ins reine zu bringen. — Jedes Glied einer Naturreihe ist ein vorher Bestimmtes; es sei nach dem Gesetze des Mechanismus oder dem des Organismus. Man kann, wenn man die Natur des Dinges und das Gesetz, nach welchem es sich richtet, vollständig kennt, auf alle Ewigkeit vorhersagen, wie es sich äußern werde. Was im Ich, von dem Punkte an, da es ein Ich wurde, und nur wirklich ein Ich bleibt, vorkommen werde, ist nicht vorher bestimmt, und ist schlechterdings unbestimmbar. Es gibt kein Gesetz, nach welchem freie Selbstbestimmungen erfolgten und sich vorhersehen ließen; weil sie abhangen von der Bestimmung der Intelligenz, diese aber als solche schlechthin frei, lautere reine Tätigkeit ist. — Eine Naturreihe ist stetig. Jedes Glied in derselben wirkt ganz, was es kann. Eine Reihe von Freiheitsbestimmungen besteht aus Sprüngen, und geht gleichsam ruckweise. Denkt euch ein Glied in einer solchen Reihe als bestimmt, und nennt es A. Es mag von A aus gar mancherlei möglich sein: aber nicht alles mögliche, sondern nur der bestimmte Teil desselben = X erfolgt. Dort hängt alles zusammen, in einer strengen Kette; hier ist bei jedem Gliede der Zusammenhang abgebrochen. — In einer Naturreihe läßt sich jedes Glied erklären. In einer Reihe von Freiheitsbestimmungen läßt keins sich erklären; denn jedes ist ein erstes und absolutes. Dort gilt das Gesetz der Kausalität, hier das

Digitized by Google

der Substantialität, d. i. jeder freie Entschluß ist selbst substantiell, er ist, was er ist, absolut durch sich selbst.

Jenseits der angegebenen Reflexion kann ich durch Naturnotwendigkeit nicht weiter fortgetrieben werden, denn jenseits derselben bin ich nicht mehr ein Glied ihrer Kette. Das letzte Glied in derselben ist ein Trieb; aber auch nur ein Trieb, der ja als solcher im geistigen Wesen keine Kausalität hat: und so läßt sich die Freiheit sogar von der Naturphilosophie aus begreiflich machen. Die Kausalität der Natur hat ihre Grenze; über diese Grenze hinaus liegt, wenn doch auch da Kausalität sein soll, notwendig einer anderen Kraft Kausalität. Was auf den Trieb folgt, wirkt nicht die Natur, denn sie ist mit Erzeugung des Triebs erschöpft; ich wirke es, zwar mit einer Kraft, die von der Natur abstammt, die aber doch nicht mehr ihre, sondern meine Kraft ist, weil sie unter die Botmäßigkeit eines über alle Natur hinausliegenden Prinzips, unter die des Begriffs, gefallen ist. Wir wollen die Freiheit in dieser Rücksicht nennen die formale Freiheit. Was ich nur mit Bewußtsein tue, tue ich mit dieser Freiheit. Es könnte demnach jemand dem Naturtriebe ohne Ausnahme folgen, und er wäre, wenn er nur mit Bewußtsein und nicht mechanisch handelte, dennoch frei in dieser Bedeutung des Wortes; denn nicht der Naturtrieb, sondern sein Bewußtsein des Naturtriebs wäre der letzte Grund seines Handelns. — Es ist mir nicht bekannt, daß jemand den Begriff der Freiheit in dieser Rücksicht, in welcher sie doch die Wurzel aller Freiheit ist, sorgfältig behandelt hätte. Vielleicht sind gerade daher die mancherlei Irrtümer und die Klagen über die Unbegreiflichkeit dieser Lehre entstanden.

Corollarium.

Kein Gegner der Behauptung einer Freiheit kann leugnen, daß er solcher Zustände sich bewußt sei, für die er keinen Grund außer ihnen angeben kann. Wir sind uns dann keineswegs bewußt, daß diese Zustände keinen äußeren Grund haben, sagen die Scharfsinnigeren, sondern nur, daß wir uns dieser Gründe nicht bewußt sind (wie es mit dem unmittelbaren Bewußtsein der Freiheit sich verhalte, davon werden

Digitized by Google

wir bald reden). Sie schließen weiter: daraus, daß wir uns dieser Gründe nicht bewußt sind, folgt nicht, daß jene Zustände keine Ursachen haben. (Da werden sie zuvörderst transzendent. Wir sind schlechthin unvermögend, etwas zu setzen, heißt doch wohl für uns, dieses Etwas ist nicht. Was aber ein Sein ohne Bewußtsein bedeuten möge, davon hat die transzendentale Philosophie nicht nur keinen Begriff, sondern sie tut einleuchtend dar, daß so etwas keinen Sinn habe.) Da nun aber alles seine Ursache hat, fahren sie fort, so haben auch unsere freigeglaubten Entschließungen die ihrigen, ohnerachtet wir derselben nicht bewußt sind. Hier nun setzen sie offenbar voraus, daß das Ich in die Reihe des Naturgesetzes gehöre, was sie doch beweisen zu können vorgaben. Ihr Beweis ist ein greiflicher Zirkel. Nun kann zwar von seiner Seite der Verteidiger der Freiheit die Ichheit, in deren Begriffe es freilich liegt, daß sie nicht unter das Naturgesetz gehöre, auch nur voraussetzen: aber er hat über die Gegner teils den entschiedenen Vorteil, daß er wirklich eine Philosophie aufzustellen vermag, teils hat er die Anschauung auf seiner Seite, die jene nicht kennen. Sie sind nur diskursive Denker, und es fehlt ihnen gänzlich an Intuition. Man muß gegen sie nicht disputieren, sondern man sollte sie kultivieren, wenn man könnte.

II.

Nach allem Bisherigen bin ich frei, aber setze mich nicht als frei; bin frei, etwa für eine Intelligenz außer mir, nicht aber für mich selbst. Aber ich bin etwas, nur inwiefern ich mich so setze.

Zuvörderst, was gehört dazu, um sich als frei zu setzen? Ich setze mich frei, wenn ich meines Übergehens von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit mir bewußt werde. Ich, inwiefern ich ein Vermögen habe zu handeln, finde mich unbestimmt. In der Reflexion über diesen Zustand wird dies dadurch ausgedrückt, daß die Einbildungskraft zwischen entgegengesetzten Bestimmungen mitten inne schwebt. Dabei hebt die Wahrnehmung meiner Freiheit an. — Jetzt bestimme ich mich, und die

Digitized by Google

Reflexion wird zugleich mitbestimmt. Ich bestimme mich; welches ist dieses bestimmende Ich? Ohne Zweifel das Eine, aus der Vereinigung des Reflektierenden und Reflektierten entstandene Ich; und dasselbe ist in demselben ungeteilten Akte, und derselben Ansicht zugleich das bestimmte. Im Bewußtsein der Freiheit sind Objekt und Subjekt ganz und völlig eins. Der (Zweck-)Begriff wird unmittelbar zur Tat, und die Tat unmittelbar zum (Erkenntnis-)Begriffe (meiner Freiheit). [Man sehe oben S. 478 u. f.] Man hatte ganz recht, wenn man leugnete, daß die Freiheit Objekt des Bewußtseins sein könne; sie ist allerdings nicht etwas, das sich entwickele, ohne Zutun eines Bewußtseienden, und wobei das letztere nur das Zusehen habe; sie ist nicht Objekt, sondern Subjekt-Objekt desselben. — In diesem Sinne wird man sich seiner Freiheit allerdings unmittelbar bewußt, durch die Tat, indem man selbsttätig aus dem Zustande des Schwankens sich losreißt, und einen bestimmten Zweck sich setzt, weil man ihn sich setzt, besonders, wenn dieser Zweck gegen alle unsere Neigungen läuft, und dennoch um der Pflicht willen gewählt wird. Aber es gehört Energie des Willens und Innigkeit der Anschauung zu diesem Bewußtsein. Es gibt Individuen, die in der Tat nicht eigentlich wollen, sondern immer durch einen blinden Hang sich stoßen und treiben lassen; die ebendeswegen auch kein eigentliches Bewußtsein haben, da sie ihre Vorstellungen nie selbsttätig hervorbringen, bestimmen und richten, sondern bloß einen langen Traum träumen, bestimmt durch den dunkeln Gang der Ideen-Assoziation. Mit ihnen wird nicht gesprochen, wenn vom Bewußtsein der Freiheit gesprochen wird.

Also — Bewußtsein meiner Unbestimmtheit ist die Bedingung des Bewußtseins meines Selbstbestimmens durch freie Tätigkeit. Aber Unbestimmtheit ist nicht etwa nur Nicht-Bestimmtheit (= 0), sondern ein unentschiedenes Schweben zwischen mehreren möglichen Bestimmungen (= einer negativen Größe); denn außerdem könnte sie nicht gesetzt werden und wäre nichts. Nun läßt bis jetzt sich gar nicht einsehen, wie die Freiheit auf mehrere mögliche Bestimmungen gehen,

Digitized by Google

und als auf sie gehend gesetzt werden sollte. Es findet sich gar kein anderes Objekt ihrer Anwendung, als der Naturtrieb. Wenn dieser eintritt, so ist gar kein Grund da, warum er durch die Freiheit nicht befolgt werden sollte, wohl aber Grund, daß er befolgt werde. Oder wollte man sagen: es mögen vielleicht mehrere Triebe auf einmal wirken, — welches anzunehmen wir jedoch auf dem gegenwärtigen Standpunkte auch keinen Grund haben, — so wird der Stärkere entscheiden; und es ist also abermals keine Unbestimmtheit möglich. (Der Trieb wird nicht Ursache sein der Willensbestimmung; das vermag er schlechthin nicht nach dem Obigen, aber die Freiheit wird stets gerade von demjenigen Ursache sein, was der Naturtrieb hervorgebracht haben würde, wenn er Kausalität hätte, sie wird ganz in seinen Diensten stehen und die Kausalität der Natur fortpflanzen.) Inwiefern das freie Wesen in diesem Zustande ist, der zwar nicht als ein ursprünglicher, wohl aber als ein zugezogener nur zu wirklich sein kann, schreibt man ihm zu einen Hang, welcher, da keine Reflexion, keine Unbestimmtheit vorhergeht, mit Recht genannt wird ein blinder Hang; ein Hang, dessen das freie Wesen, als eines solchen, sich nicht bewußt wird, noch werden kann.

Nun aber bin ich Ich, lediglich inwiefern ich meiner als Ich, das ist als frei und selbständig, bewußt bin. Dieses Bewußtsein meiner Freiheit bedingt die Ichheit. (Dadurch wird das, was wir deduzieren werden, allgemeingültig; indem sich zeigt, daß ein vernünftiges Wesen, ohne alles Bewußtsein dieser Freiheit, mithin auch ohne die Bedingungen desselben, und da unter diese das Bewußtsein der Sittlichkeit gehört, ohne dieses Bewußtsein überhaupt gar nicht möglich sei: daß also auch dieses keineswegs etwas Zufälliges und eine fremde Zutat ist, sondern wesentlich zur Vernünftigkeit gehört. Daß das Bewußtsein der Freiheit und Sittlichkeit zuweilen, vielleicht größtenteils, verdunkelt werde, und ein Mensch zur Maschine herabsinke, ist allerdings möglich, und der Grund davon wird tiefer unten sich zeigen. Hier wird nur behauptet, daß kein Mensch absolut ohne alles sittliche Gefühl sein könne.)

Digitized by Google

Da alles, was im Ich ist, erklärt wird aus einem Triebe, so muß es einen Trieb geben (es muß im ursprünglichen Triebe des Ich liegen), dieser Freiheit sich bewußt zu werden; mithin auch einen Trieb nach den Bedingungen dieses Bewußtseins. Aber die Bedingung eines solchen Bewußtseins ist Unbestimmtheit. Unbestimmtheit ist nicht möglich, wenn das Ich lediglich dem Naturtriebe folgt. Mithin müßte dasein ein Trieb, sich ohne alle Beziehung auf den Naturtrieb und ihm zuwider zu bestimmen; das Materiale der Handlung gar nicht aus dem Naturtriebe, sondern nur aus sich selbst herauszunehmen. Ein solcher Trieb wäre, da es um das Bewußtsein der Freiheit zu tun ist, ein Trieb nach Freiheit um der Freiheit willen.

Ich will diese Art der Freiheit zum Unterschiede von der vorherbeschriebenen nennen die materiale Freiheit. Die erstere besteht lediglich darin, daß ein neues formales Prinzip, eine neue Kraft eintritt, ohne daß das Materiale in der Reihe der Wirkungen sich im mindesten ändere. Die Natur handelt nun nicht mehr, sondern das freie Wesen; aber das letztere bewirkt gerade dasselbe, was die erstere bewirkt haben würde, wenn sie noch handeln könnte. Die Freiheit in der zweiten Rücksicht besteht darin, daß nicht nur eine neue Kraft, sondern auch eine ganz neue Reihe der Handlungen ihrem Inhalte nach eintrete. Nicht nur die Intelligenz wirkt von nun an, sondern sie wirkt auch etwas ganz anderes, als die Natur je bewirkt haben würde.

Wir haben den angedeuteten Trieb abzuleiten, näher zu beschreiben und zu zeigen, wie er sich äußern möge.

III.

Zuvörderst, wir haben den Trieb abzuleiten. Es ist nämlich im vorhergehenden bewiesen, daß, wenn ein solcher Trieb nicht ist, Selbstbewußtsein der Ichheit nicht möglich ist; weil dann das Bewußtsein einer Unbestimmtheit, wodurch das erstere bedingt ist, nicht möglich ist. Dies war ein indirekter Beweis für einen solchen Trieb. Es muß, nicht eben um der Sicherheit, sondern um der Folgerungen willen, die daraus gemacht

Digitized by Google

werden sollen, ein direkter, d. h. ein genetischer Beweis, aus dem Begriffe des Ich selbst, geführt werden.

Ich habe oben gesagt: durch die absolut freie Reflexion auf sich selbst, als Naturwesen, bekommt das Ich sich selbst gänzlich in seine Gewalt. Ich brauche nur diesen Satz anschaulicher zu machen, und es ist geleistet, was gefordert wird.

Zuvörderst, jene Reflexion, als erste, ist eine schlechthin im Ich begründete Handlung; Handlung, sage ich. Der Naturtrieb aber, auf welchen reflektiert, und welcher allerdings zum Ich gerechnet wird, ist, in Beziehung auf jene Tätigkeit, ein Leiden; etwas Gegebenes und ohne Zutun der freien Tätigkeit Vorhandenes. Man bedenke zuvörderst, daß, um das Bewußtsein jener ersten Reflexion als einer Handlung zu erklären, man eine neue Reflexion auf das in ihr Reflektierende setzen müsse, und überlege diese zweite Reflexion. Da von dem Reflektierten, dem Naturtriebe, abstrahiert wird, so enthält sie nichts, als die reine absolute Tätigkeit, welche in der ersten Reflexion vorkam; und diese allein ist das eigentliche wahre Ich: ihr wird der Trieb entgegengesetzt, als etwas Fremdes; zwar gehört er zum Ich, aber er ist nicht das Ich. Jene Tätigkeit ist das Ich. — Hierbei wolle man zuvörderst die soeben unterschiedenen beiden Reflexionen nicht als in der Tat voneinander abgesondert denken, wie wir soeben, um uns nur ausdrücken zu können, sie haben absondern müssen. Sie sind dieselbe Handlung. Das Ich wird unmittelbar seiner absoluten Tätigkeit sich bewußt durch innere Selbstanschauung, ohne welche ein Ich sich überhaupt nicht verstehen läßt. Dann bemerke man dies: Durch die zweite Reflexion (ich muß wohl fortfahren, sie abzusondern) wird das, was ohnedies nur die bestimmte Tätigkeit des Reflektierens gewesen sein würde, Tätigkeit überhaupt, da ja von dem Objekte derselben (erst durch das Objekt wird eine Reflexion eine solche) abstrahiert wird. Die Unterscheidung zwischen bloß idealer Tätigkeit, Reflexion auf ein Gegebenes, und realer, absolutem Bestimmen eines etwas, das gegeben werden soll, geschieht später.

Daß ich es kürzer und dadurch vielleicht klarer fasse. Von der Reflexion aus tritt eine neue Kraft ein, die durch sich selbst

Digitized by Google

die Tendenz der Natur fortpflanzt. So haben wir im vorigen gesehen. Nun soll diese neue Kraft eintreten für mich, ich soll, nach der gegenwärtigen Forderung, mir derselben bewußt sein, als einer besonderen Kraft. Dies ist nur so möglich, daß ich sie von der Gewalt des Triebes losgerissen denke, d. h. daß ich annehme, sie könne demselben auch nicht folgen, sondern widerstehen. Dieses Widerstehen wird nun hier bloß gesetzt als ein Vermögen; und wenn man es doch als ein Immanentes und Wesentliches im Ich betrachtet, wie man muß, als ein Trieb. Eben dadurch (welches den Beweis auch noch von einer anderen Seite schärft), durch diesen entgegengesetzten Trieb, wird auch der Einfluß der Natur zum bloßen Triebe, da er außerdem Kausalität sein würde.

Wir wollen diesen Trieb des Ich, da er in ihm bloß als reinem enthalten ist, nennen den reinen: und der andere soll den Namen behalten, den er schon hat, den des Naturtriebs.

Wir dürfen nur das Verhältnis beider zueinander betrachten, so werden wir sehen, wie beide und wie insbesondere der reine, um welchen es uns hier vorzüglich zu tun ist, sich äußere. Zuvörderst, der Naturtrieb, als gerade so bestimmter Trieb, ist dem Ich zufällig. Vom transzendentalen Gesichtspunkte aus gesehen, ist er das Resultat unserer Beschränkung. Nun ist es zwar notwendig, daß wir überhaupt beschränkt seien, denn außerdem wäre kein Bewußtsein möglich; aber es ist zufällig, daß wir gerade so beschränkt sind. Der reine Trieb hingegen ist im Ich wesentlich; er ist in der Ichheit, als solcher, gegründet. Eben darum ist er in allen vernünftigen Wesen, und was aus ihm folgt, gültig für alle vernünftigen Wesen. — Dann, der reine Trieb ist ein oberer Trieb; ein solcher, der mich meinem reinen Wesen nach über die Natur erhebt: und als empirischem Zeitwesen von mir fordert, daß ich mich selbst darüber erhebe. Nämlich die Natur hat Kausalität und ist eine Macht auch in Beziehung auf mich; sie bringt in mir hervor einen Trieb, der, an die lediglich formale Freiheit gerichtet, sich äußert als Hang. Aber zufolge des oberen Triebs hat diese Macht keine Gewalt auf mich, und soll keine haben; ich soll mich ganz unabhängig vom Antriebe

Digitized by Google

der Natur bestimmen. Dadurch werde ich von der Natur nicht nur abgetrennt, sondern auch über sie erhoben: ich bin nicht nur kein Glied in der Reihe derselben, sondern ich kann auch selbsttätig eingreifen in ihre Reihe. — Dadurch, daß ich die Macht der Natur unter mir erblicke, wird sie etwas, das ich nicht achte. Nämlich das, wogegen ich meine ganze Energie zusammenfassen muß, um ihm nur das Gleichgewicht zu halten, achte ich. Wogegen es dieser Energie nicht bedarf, das achte ich nicht. So ist es mit der Natur. Ein Entschluß, und ich bin über sie erhaben. — Wenn ich mich hingebe, und ein Teil dessen werde, das ich nicht achten kann, so kann ich, von dem höheren Gesichtspunkte aus, mich selbst nicht achten. In Beziehung auf den Hang sonach, der mich in die Reihe der Natur-Kausalität herabzieht, äußert sich der Trieb als ein solcher, der mir Achtung einflößt, der mich zur Selbstachtung auffordert, der mir eine Würde bestimmt, die über alle Natur erhaben ist. Er geht gar nicht auf einen Genuß, von welcher Art er auch sein möge, vielmehr auf Geringschätzung alles Genusses. Er macht den Genuß als Genuß verächtlich. Er geht lediglich auf Behauptung meiner Würde, die in der absoluten Selbständigkeit und Selbstgenügsamkeit besteht.

§ 11.

Vorläufige Erörterung des Begriffs eines Interesse.

Gegen unsere sonstige Gewohnheit wird es hier beinahe notwendig, außer der systematischen Ordnung die vorläufige Erörterung eines Begriffs beizubringen, durch welchen wir über die ebenso wichtige, als schwierige Untersuchung, zu der wir überzugehen haben, ein größeres Licht zu verbreiten hoffen.

Es ist Tatsache, daß einige Begebenheiten uns ganz gleich-

Digitized by Google

gültig sind, andere uns interessieren; und es ist vorauszusetzen, daß jedem der soeben gebrauchte Ausdruck dieser Tatsache verständlich sein werde. Was mir gleichgültig ist, hat dem ersten Anscheine nach gar keine, und da dies der Strenge nach nicht möglich ist, nur eine entfernte und durch mich nicht bemerkte Beziehung auf meinen Trieb. Was mich interessiert, muß im Gegenteil eine unmittelbare Beziehung auf meinen Trieb haben; denn das Interesse wird selbst unmittelbar empfunden, und läßt sich durch keine Vernunftgründe hervorbringen. Man kann nicht durch Demonstrationen dahin gebracht werden, sich über etwas zu freuen oder zu betrüben. Das mittelbare Interesse (Interesse an etwas als Mittel für einen gewissen Zweck Brauchbarem) gründet sich auf ein unmittelbares Interesse.

Was heißt das: es bezieht etwas unmittelbar sich auf einen Trieb? Der Trieb selbst ist nur Gegenstand des Gefühls; eine unmittelbare Beziehung darauf könnte sonach auch nur gefühlt werden. Also das Interesse für etwas ist unmittelbar, heißt: die Harmonie oder Disharmonie desselben mit dem Triebe wird gefühlt, vor allem Räsonnement und unabhängig von allem Räsonnement.

Aber ich fühle nur mich; sonach müßte diese Harmonie oder Disharmonie in mir selbst liegen, oder sie müßte nichts anderes sein, als eine Harmonie oder Disharmonie meiner selbst mit mir selbst.

Um die Sache noch von einer anderen Seite anzusehen — alles Interesse ist vermittelt durch das Interesse für mich selbst, und ist selbst nur eine Modifikation dieses Interesse für mich selbst. Alles, was mich interessiert, bezieht sich auf mich selbst. In jedem Genusse genieße ich, in jedem Leiden erleide ich mich selbst. Woher entsteht denn nur zuvörderst dieses Interesse für mich? Aus nichts anderem, denn aus einem Triebe, da alles Interesse nur daher entsteht, und zwar auf folgende Weise: mein Grundtrieb, als reines und empirisches Wesen, durch welchen diese zwei sehr verschiedenen Bestandteile meiner selbst zu Einem werden, ist der nach Übereinstimmung des ursprünglichen, in der bloßen Idee bestimmten, mit dem

Digitized by Google

wirklichen Ich. Nun ist der Urtrieb, d. h. der reine und der natürliche in ihrer Vereinigung, ein bestimmter, er geht auf einiges unmittelbar; trifft mein wirklicher Zustand mit dieser Forderung zusammen, so entsteht Lust, widerspricht er ihm, so entsteht Unlust: und beide sind nichts anderes, als das unmittelbare Gefühl der Harmonie oder Disharmonie meines wirklichen Zustands mit dem durch den Urtrieb geforderten.

Das niedere Begehrungsvermögen geht aus von einem Triebe, der eigentlich nichts weiter ist, als der Bildungstrieb unserer Natur. Dieser Trieb richtet sich an das selbständige Wesen, indem dasselbe genötigt ist, ihn mit sich synthetisch zu vereinigen; sich selbst zu setzen als getrieben. Er äußert sich durch ein Sehnen. Wo liegt das Sehnen? Nicht in der Natur, sondern in dem Subjekte des Bewußtseins, denn es ist reflektiert worden. Das Sehnen geht auf nichts anderes, als das, was im Naturtriebe liegt: auf ein materielles Verhältnis der Außenwelt zu meinem Leibe. Setzet, dieses Sehnen werde befriedigt; wir lassen unentschieden, ob durch freie Tätigkeit oder durch Zufall. Ohne Zweifel wird diese Befriedigung wahrgenommen. Warum fällen wir nun nicht bloß das kalte Erkenntnisurteil: unser Leib wächst und gedeiht, wie wir etwa von einer Pflanze sprechen würden; sondern fühlen Lust?

Darum. Mein Grundtrieb geht unmittelbar auf ein solches Urteil aus, und dieses erfolgt. Was ihn befriedigt und die Lust erzeugt, ist die Harmonie des Wirklichen mit seiner Forderung.

Mit dem reinen Triebe verhält es sich ganz anders. Er ist ein Trieb zur Tätigkeit, um der Tätigkeit willen, der dadurch entsteht, daß das Ich sein absolutes Vermögen innerlich anschaut. Es findet sonach hier gar nicht ein bloßes Gefühl des Triebs statt, wie oben, sondern eine Anschauung. Der reine Trieb kommt nicht vor als eine Affektion; das Ich wird nicht getrieben, sondern es treibt sich selbst, und schaut sich an in diesem Treiben seiner Selbst; und nur insofern wird hier von einem Triebe gesprochen. (Man erinnere sich des oben S. 437 u. f. Gesagten.) Der beschriebene Trieb geht darauf aus, das handelnde Ich selbständig und durch sich selbst bestimmt

Digitized by Google

zu finden. Man kann nicht sagen, dieser Trieb sei, wie der aus dem Naturtriebe entstehende, ein Sehnen; denn er geht nicht aus auf etwas, das von der Gunst der Natur erwartet würde, und nicht von uns selbst abhinge. Er ist ein absolutes Fordern. Er tritt, daß ich mich so ausdrücke, stärker hervor im Bewußtsein, weil er nicht auf ein bloßes Gefühl, sondern auf eine Anschauung sich gründet.

Man versetze das Ich in Handlung. Es bestimmt sich, wie sich versteht, durch sich selbst, unabhängig vom Naturantriebe, oder der Forderung, denn es ist *formaliter* frei. Entweder nun es erfolgt eine Bestimmung, wie sie zufolge der Forderung erfolgen sollte; so sind beide, das Subjekt des Triebs, und das wirklich Handelnde, harmonisch; und es entsteht ein Gefühl der Billigung — es ist recht so, es ist geschehen was geschehen sollte —: oder es erfolgt das Gegenteil, so entsteht ein Gefühl der Mißbilligung, mit Verachtung verknüpft. Von Achtung läßt hierbei sich nicht sagen. Unsere höhere Natur und die Anforderung derselben müssen wir achten; in Absicht des Empirischen ist es hinlänglich, wenn wir uns nur nicht verachten müssen. Positive Achtung kommt ihm nie zu, denn es kann sich nie über die Forderung erheben.

Hierbei noch dies. Gefühl entsteht aus einer Beschränkung, aus einer Bestimmtheit. Hier aber ist lauter Tat von beiden Seiten, sowohl in der Forderung, als in der Erfüllung derselben. Wie könnte sonach ein Gefühl erfolgen? Die Harmonie beider ist nicht Tat; sie, als solche, erfolgt ohne unser tätiges Mitwirken, ist ein bestimmter Zustand und wird gefühlt. Dadurch wird auch klar, daß man uns nicht so zu verstehen habe, als ob das Gefühl einer Anschauung behauptet würde, welches absolut widersinnig ist. Die Anschauung harmoniert mit der Forderung eines Triebes, und diese Harmonie beider wird gefühlt. (Diese Bemerkung ist nicht unwichtig. Wäre es nicht so, so würde auch kein ästhetisches Gefühl möglich sein, als welches gleichfalls Gefühl einer Anschauung ist, und zwischen den beiden Gefühlen, die wir hier beschreiben, in der Mitte liegt.)

Könnte nun diese Billigung oder Mißbilligung auch kalt, ein

Digitized by Google

bloßes Erkenntnisurteil sein; oder ist sie notwendig mit Interesse verknüpft? Offenbar des letztere; denn jene Forderung der absoluten Selbsttätigkeit und der Übereinstimmung des empirischen Ich damit, ist selbst der Urtrieb. Stimmt das letztere mit dem ersten zusammen, so wird ein Trieb befriedigt, stimmt es nicht damit überein, so bleibt ein Trieb unbefriedigt; daher ist jene Billigung notwendig mit Lust, diese Mißbilligung mit Unlust verknüpft. Es kann uns nicht gleichgültig sein, ob wir uns verachten müssen. Diese Lust hat aber mit dem Genusse gar nichts zu tun.

Die Übereinstimmung der Wirklichkeit mit dem Naturtriebe hängt nicht ab von mir selbst, inwiefern ich Selbst, d. i. frei bin. Die Lust sonach, die aus ihr entsteht, ist eine solche, die mich von mir selbst wegreißt, mich mir selbst entfremdet, und in der ich mich vergesse; es ist eine unfreiwillige Lust, durch welches letztere Merkmal dieselbe wohl am schärfsten charakterisiert wird. Ebenso verhält es sich mit dem Gegenteile, der sinnlichen Unlust oder dem Schmerze. — In Beziehung auf den reinen Trieb ist die Lust und der Grund der Lust nicht etwas Fremdes, sondern etwas von meiner Freiheit Abhängendes, etwas, das ich erwarten konnte nach einer Regel, wie ich das erste nicht erwarten konnte. Sie führt mich sonach nicht aus mir selbst heraus, sondern vielmehr zurück in mich. Sie ist Zufriedenheit, dergleichen zur Sinnenlust sich nie gesellt: weniger rauschend, aber inniger; zugleich erteilt sie neuen Mut und neue Stärke. Das Gegenteil davon ist, eben darum, weil es von unserer Freiheit abhing, Verdruß, innerlicher Vorwurf (dergleichen zum sinnlichen Schmerze, bloß als solchem, sich nie gesellt), verknüpft mit Selbstverachtung. Das Gefühl, uns selbst verachten zu müssen, würde unleidlich sein, wenn nicht die fortdauernde Anforderung des Gesetzes an uns uns wieder erhöbe; wenn nicht diese Forderung, da sie aus uns selbst hervorkommt, uns wieder Mut und Achtung, für unseren höheren Charakter wenigstens, einflößte; wenn nicht der Verdruß selbst durch die Empfindung, daß wir seiner doch noch fähig sind, gemildert würde.

Das beschriebene Gefühlsvermögen, welches sehr wohl

Digitized by Google

das obere heißen könnte, heißt das Gewissen. Es gibt eine Ruhe oder Unruhe des Gewissens, Vorwürfe des Gewissens, einen Frieden desselben; keineswegs aber eine Lust des Gewissens. Die Benennung Gewissen ist trefflich gewählt; gleichsam das unmittelbare Bewußtsein dessen, ohne welches überhaupt kein Bewußtsein ist, das Bewußtsein unserer höheren Natur und absoluten Freiheit.

§ 12.

Prinzip einer anwendbaren Sittenlehre.

Der Naturtrieb geht aus auf etwas Materiales, lediglich um der Materie willen; auf Genuß, um des Genusses willen: der reine Trieb auf absolute Unabhängigkeit des Handelnden, als eines solchen, von jenem Triebe; auf Freiheit um der Freiheit willen. Wenn er Kausalität hat, so läßt vorläufig dieses sich nicht anders denken, als daß zufolge desselben bloß nicht geschehe, was der Naturtrieb fordert; sonach daß aus ihm bloß und lediglich eine Unterlassung, aber gar keine positive Handlung erfolgen könne, außer der inneren Handlung, der Selbstbestimmung.

Alle, welche die Sittenlehre bloß *formaliter* behandelt haben, hätten, wenn sie konsequent verfahren wären, auf nichts, als auf eine fortdauernde Selbstverleugnung, auf gänzliche Vernichtung und Verschwindung kommen müssen; wie die Mystiker, nach denen wir uns in Gott verlieren sollen (welchem Satze allerdings etwas Wahres und Erhabenes zugrunde liegt, wie sich tiefer unten ergeben wird).

Aber sieht man die soeben aufgestellte Folgerung näher an, und will sie bestimmen, so sieht man sie sich unter den Händen in ein Nichts verschwinden. — Ich soll mich als frei setzen können, in einer Reflexion: wird durch den oben beschriebenen Trieb, der sich an das Subjekt des Bewußtseins richtet, gefordert. Ich soll sonach meine Freiheit allerdings

Digitized by Google

setzen, als etwas Positives, als Grund einer wirklichen Handlung, keineswegs etwa einer bloßen Unterlassung. Also ich, das Reflektierende, soll eine gewisse Bestimmung des Willens auf mich, als das Bestimmende, zu beziehen, und dieses Wollen lediglich aus der Selbstbestimmung abzuleiten genötigt sein. Das zu beziehende Wollen ist sonach etwas Wahrnehmnehmbares, Objektives in uns. Aber alles Objektive kommt uns nur zu als sinnlichen und Naturwesen; durch das bloße Objektivisieren werden wir uns selbst in diese Sphäre gesetzt. — Oder daß ich diesen im allgemeinen hinlänglich bekannten und zur Genüge erwiesenen Satz in besonderer Beziehung auf den gegenwärtigen Fall vortrage: Alles wirkliche Wollen geht notwendig auf ein Handeln; alles mein Handeln aber ist ein Handeln auf Objekte. In der Welt der Objekte aber handle ich nur mit Naturkraft; und diese Kraft ist mir nur gegeben durch den Naturtrieb, und ist nichts anderes, als selbst der Naturtrieb in mir; — die Kausalität der Natur auf sich selbst, die sie nicht mehr in ihrer eignen Gewalt hat, als tote und bewußtlose Natur, sondern die ich durch die freie Reflexion in meine (der Intelligenz) Gewalt bekommen habe. Daher ist schon das unmittelbarste Objekt alles möglichen Wollens notwendig etwas Empirisches: eine gewisse Bestimmung meiner sinnlichen Kraft, die durch den Naturtrieb mir verliehen ist; also etwas durch den Naturtrieb Gefordertes, denn derselbe verleiht nur dadurch, daß er fordert. Jeder mögliche Zweckbegriff geht sonach auf Befriedigung eines Naturtriebs. (Alles wirkliche Wollen ist empirisch. Ein reiner Wille ist kein wirklicher Wille, sondern eine bloße Idee; ein Absolutes aus der intelligiblen Welt, das nur als Erklärungsgrund eines Empirischen gedacht wird.)

Es wird nach allem bisher Gesagten wohl kaum möglich sein, uns so zu verstehen, als ob der Naturtrieb, als solcher, das Wollen hervorbrächte. Ich will, und nicht die Natur; der Materie nach aber kann ich nichts anderes wollen, als etwas, das dieselbe auch wollen würde, wenn sie wollen könnte.

Dadurch wird nun zwar nicht der Trieb nach absoluter materialer Freiheit, aber die Kausalität desselben wird ganz aufgehoben. Es bleibt in der Realität nichts, als formale

Digitized by Google

Freiheit übrig. Ob ich gleich mich getrieben finde, etwas zu tun, das seinen materialen Grund lediglich in mir selbst habe, so tue ich doch wirklich nie etwas, und kann nie etwas tun, das nicht durch den Naturtrieb gefordert sei, weil durch ihn mein ganzes mögliches Handeln erschöpft ist.

Nun aber darf die Kausalität des reinen Triebes nicht wegfallen; denn nur, inwiefern ich eine solche setze, setze ich mich als Ich.

Wir sind in einen Widerspruch geraten, und derselbe ist um so merkwürdiger, da durch die beiden soeben erwähnten Sätze Widersprechendes, als Bedingung des Selbstbewußtseins, aufgestellt wird.

Wie ist dieser Widerspruch zu lösen? Den Gesetzen der Synthesis nach nur auf folgende Weise: die Materie der Handlung muß zugleich, in einem und ebendemselben Handeln, angemessen sein dem reinen Triebe und dem Naturtriebe. Beide müssen vereinigt sein. Wie im Urtriebe beide vereinigt sind, so in der Wirklichkeit des Handelns.

Dies läßt sich nur so begreifen. Die Absicht, der Begriff beim Handeln, geht auf völlige Befreiung von der Natur; daß aber die Handlung doch dem Naturtriebe angemessen ist und bleibt, ist nicht die Folge unseres frei entworfenen Begriffs von ihr, sondern die Folge unserer Beschränkung. Der einzige Bestimmungsgrund der Materie unserer Handlungen ist der, uns unserer Abhängigkeit von der Natur zu erledigen,[1] ohnerachtet die geforderte Unabhängigkeit nie eintritt. Der reine Trieb geht auf absolute Unabhängigkeit, die Handlung ist ihm angemessen, wenn sie gleichfalls auf dieselbe ausgeht, d. i. in einer Reihe liegt, durch deren Fortsetzung das Ich unabhängig werden müßte. Nun kann, zufolge des geführten Beweises, das Ich nie unabhängig werden, so lange es Ich sein soll; also liegt der Endzweck des Vernunftwesens notwendig in der Unendlichkeit, und ist ein zwar nicht zu erreichender, aber ein solcher, dem es sich zufolge seiner geistigen Natur unaufhörlich annähern soll.

[1] entledigen (?)

Digitized by Google

(Ich muß hier auf einen Einwurf Rücksicht nehmen, den ich nicht für möglich gehalten haben würde, wenn er nicht sogar von guten und in die Transzendental-Philosophie gehörig eingeweihten Köpfen wäre gemacht worden. Wie kann man einem unendlichen Ziele näher kommen? fragen sie; verschwindet denn nicht jede endliche Größe gegen die Unendlichkeit in Nichts? — Man sollte meinen, es werde in dieser Bedenklichkeit von der Unendlichkeit, als einem Dinge an sich, geredet. Ich nähere an, für mich. Aber ich kann die Unendlichkeit nie fassen; ich habe sonach immer ein bestimmtes Ziel vor Augen, welchem ohne Zweifel ich näher kommen kann: obgleich nach Erreichung desselben, durch die dadurch erreichte Vervollkommnung meines ganzen Wesens, und also auch meiner Einsicht, mein Ziel um ebensoviel weiter hinausgerückt sein mag; und ich also in dieser allgemeinen Ansicht dem Unendlichen nie näher komme. — Mein Ziel liegt in der Unendlichkeit, weil meine Abhängigkeit eine unendliche ist. Die letztere aber fasse ich nie in ihrer Unendlichkeit, sondern nur einem bestimmten Umfange nach; und in diesem Umkreise kann ich ohne allen Zweifel mich freier machen.)

Es muß eine solche Reihe geben, bei deren Fortsetzung das Ich sich denken kann, als in Annäherung zur absoluten Unabhängigkeit begriffen; denn lediglich unter dieser Bedingung ist eine Kausalität des reinen Triebs möglich. Diese Reihe ist notwendig vom ersten Punkte an, auf welchen die Person durch ihre Natur gestellt wird, ins Unendliche hinaus, es versteht sich in der Idee, bestimmt; es ist sonach in jedem möglichen Falle bestimmt, was in demselben und unter allen diesen Bedingungen der reine Trieb fordere. Wir können diese Reihe nennen die sittliche Bestimmung des endlichen Vernunftwesens. Ohnerachtet nun diese Reihe selbst noch nicht bekannt ist, so ist doch soeben erwiesen, daß eine solche notwendig stattfinden müsse. Wir können sonach auf diesen Grund sicher fußen; und müssen daher als Prinzip der Sittenlehre folgendes angeben: Erfülle jedesmal deine Bestimmung; wenngleich noch die Frage zu beantworten ist: welches ist

Digitized by Google

denn nun aber meine Bestimmung? — Drückt man den Satz so aus: erfülle überhaupt deine Bestimmung, so liegt die Unendlichkeit des aufgegebenen Endzwecks gleich mit darin, denn die Erfüllung unserer ganzen Bestimmung ist in keiner Zeit möglich. (Der Irrtum der Mystiker beruht darauf, daß sie das Unendliche, in keiner Zeit zu Erreichende, vorstellen, als erreichbar in der Zeit. Die gänzliche Vernichtung des Individuums und Verschmelzung desselben in die absolut reine Vernunftform oder in Gott ist allerdings letztes Ziel der endlichen Vernunft; nur ist sie in keiner Zeit möglich.)

Die Möglichkeit, seine jedesmalige Bestimmung einzeln und in der Zeit zu erfüllen, ist allerdings durch die Natur selbst begründet, und in ihr gegeben. Das Verhältnis des Naturtriebs zu dem aufgestellten Prinzip ist dieses: In jedem Momente ist etwas unserer sittlichen Bestimmung angemessen; dasselbe wird zugleich durch den Naturtrieb (wenn er nur natürlich, und nicht etwa durch eine verdorbene Phantasie verkünstelt ist) gefordert: aber es folgt gar nicht, daß alles, was der letztere fordert, dem ersteren gemäß ist. Die Reihe des letzteren, bloß an sich betrachtet, sei = A, B, C usf.; durch die sittliche Bestimmung des Individuums wird vielleicht aus B nur ein Teil herausgehoben und wirklich gemacht; wodurch, da das Vorhergehende anders ist, als es durch bloße Natur sein würde, auch der auf B folgende Naturtrieb anders sein wird; aus welchem aber vielleicht selbst in dieser Gestalt durch die sittliche Bestimmung nur ein Teil herausgehoben wird: und so ins Unendliche. In jeder möglichen Bestimmung aber treffen beide Triebe zum Teil zusammen. So allein ist Sittlichkeit in der wirklichen Ausübung möglich.

Es ist zweckmäßig, das gegenseitige Verhältnis beider Triebe zueinander noch deutlicher auseinanderzusetzen. — Zuvörderst, der höhere Trieb äußert sich als der jetzt beschriebene sittliche, keineswegs aber als reiner Trieb; nicht als ein solcher, der auf absolute Unabhängigkeit, sondern als ein solcher, der auf bestimmte Handlungen ausgeht, von welchen sich jedoch, wenn der Trieb zum deutlichen Bewußtsein erhoben, und die geforderten Handlungen näher untersucht

Digitized by Google

werden, zeigen läßt, daß sie in der beschriebenen Reihe liegen. Denn es ist ja soeben gezeigt worden, daß der Trieb, als reiner, als auf eine bloße Negation gehender Trieb, gar nicht zum Bewußtsein kommen könne. Der Negation wird man sich ohnedies nicht bewußt, weil sie nichts ist. Dies beweist auch die Erfahrung: wir fühlen uns gedrungen, dies oder jenes zu tun, und machen uns Vorwürfe, etwas nicht getan zu haben: — dies dient zur Berichtigung in Rücksicht derer, die kein Bewußtsein des kategorischen Imperativs (wovon tiefer unten), und auch nicht eines reines Triebs zugeben. Es wird durch eine gründliche Transzendental-Philosophie ein solches Bewußtsein auch nicht behauptet. Der reine Trieb ist etwas außer allem Bewußtsein Liegendes, und bloßer transzendentaler Erklärungsgrund von etwas im Bewußtsein.

Der sittliche Trieb ist ein gemischter Trieb, wie wir gesehen haben. Er hat von dem Naturtriebe das Materiale, worauf er geht, d. h. der mit ihm synthetisch vereinigte und in eins verschmolzene Naturtrieb geht auf dieselbe Handlung, auf welche er gleichfalls geht, wenigstens zum Teil. Die Form aber hat er lediglich vom reinen. Er ist absolut, wie der reine, und fordert etwas, schlechthin ohne allen Zweck außer ihm selbst. Er geht absolut nicht auf irgendeinen Genuß aus, von welcher Art er auch sein möge. (Der Endzweck alles dessen, was er fordert, ist gänzliche Unabhängigkeit. Aber welches ist denn wieder der Zweck dieser gänzlichen Unabhängigkeit? Etwa ein Genuß, oder des etwas? Schlechterdings nicht. Sie ist ihr eigner Zweck. Sie soll beabsichtigt werden, schlechthin weil sie es soll; weil ich Ich bin. Die innere Zufriedenheit, die man auf dem Wege dahin empfindet, ist etwas Zufälliges. Der Trieb entsteht nicht aus ihr, sondern sie vielmehr entsteht aus dem Triebe.)

Er kündigt sich an der Achtung, und seine Befolgung oder Nichtbefolgung erregt Billigung oder Mißbilligung, das Gefühl der Zufriedenheit mit sich selbst, oder der peinigendsten Selbstverachtung. Er ist positiv, treibt an zu irgendeinem bestimmten Handeln. Er ist allgemein, und bezieht sich auf alle möglichen freien Handlungen; auf jede Äußerung des Naturtriebes,

Digitized by Google

die zum Bewußtsein kommt, nach der oben scharf angegebenen Grenze. Er ist selbständig; gibt sich selbst jedesmal seinen Zweck auf, geht aus auf eine absolute Kausalität, und steht mit dem Naturtriebe in Wechselwirkung, indem er von ihm die Materie, aber auch nur als solche, und keineswegs als einen zu verfolgenden Zweck erhält, und von seiner Seite ihm die Form gibt. Endlich, er gebietet kategorisch. Was er fordert, wird als notwendig gefordert.

§ 13.
Einteilung der Sittenlehre.

Der sittliche Trieb fordert Freiheit — um der Freiheit willen. Wer sieht nicht, daß das Wort Freiheit in diesem Satze in zwei verschiedenen Bedeutungen vorkomme? In der letzteren Stelle ist die Rede von einem objektiven Zustande, der hervorgebracht werden soll; dem letzten absoluten Endzwecke, der völligen Unabhängigkeit von allem außer uns: in der ersteren von einem Handeln, als solchem, und keinem eigentlichen Sein, von einem rein subjektiven. Ich soll frei handeln, damit ich frei werde.

Aber selbst im Begriffe der Freiheit, wie er in der ersten Stelle vorkommt, ist wieder eine Unterscheidung zu machen. Es kann bei der freien Handlung gefragt werden, wie sie geschehen müsse, um eine freie zu sein, und was geschehen müsse; nach der Form der Freiheit und nach ihrer Materie.

Über die Materie derselben haben wir bis jetzt untersucht: die Handlung muß liegen in einer Reihe, durch deren Fortsetzung ins Unendliche das Ich absolut unabhängig würde. Auf das wie oder die Form, wollen wir jetzt einen Blick werfen.

Ich soll handeln frei, d. h. ich als gesetztes Ich, als Intelligenz, soll mich bestimmen, also ich soll mit dem Bewußtsein meiner absoluten Selbstbestimmung mit Besonnenheit und Re-

Digitized by Google

flexion handeln. Nur so handle ich als Intelligenz frei; außerdem handle ich blind, wie das Ohngefähr mich treibt.

Ich soll als Intelligenz auf eine bestimmte Weise handeln, d. h. ich soll mir des Grundes bewußt werden, aus welchem ich gerade so handle. Dieser Grund nun kann kein anderer sein, weil es kein anderer sein darf, als der, daß die Handlung in der beschriebenen Reihe liege; oder — da dies nur eine philosophische Ansicht ist, keineswegs die des gemeinen Bewußtseins — nur der, daß diese Handlung Pflicht sei. Also ich soll handeln lediglich nach dem Begriffe meiner Pflicht; nur durch den Gedanken mich bestimmen lassen, daß etwas Pflicht sei, und schlechthin durch keinen anderen.

Über das letztere einige Worte. — Auch der sittliche Trieb soll mich nicht bestimmen als bloßer und blinder Trieb; wenn der Satz nicht schon in sich selbst widersprechend wäre, und es etwas Sittliches, das nur Trieb wäre, geben könnte. Wir erhalten nämlich hier das schon oben Gesagte wieder, nur viel weiter bestimmt. Oben zeigte sich: der Trieb zur Selbständigkeit richtet sich an die Intelligenz, als solche; sie soll selbständig sein, als Intelligenz; aber eine solche ist selbständig, nur inwiefern sie sich durch Begriffe, und schlechthin durch keinen Antrieb bestimmt. Der Trieb geht also darauf aus, Kausalität zu haben, und auch keine zu haben; und er hat Kausalität lediglich dadurch, daß er keine hat; denn er fordert: sei frei. Ist er Antrieb, so ist er lediglich Naturtrieb; als sittlicher Trieb kann er es nicht sein; denn es widerspricht der Moralität und ist unsittlich, sich blind treiben zu lassen. (Z. B. die Triebe der Sympathie, des Mitleids, der Menschenliebe. Es wird zu seiner Zeit sich zeigen, daß diese Triebe Äußerung des sittlichen Triebs sind, jedoch vermischt mit dem Naturtriebe, wie denn der sittliche Trieb stets gemischt ist. Aber wer zufolge dieser Triebe handelt, handelt zwar legal, aber schlechthin nicht moralisch, sondern insofern gegen die Moral.)

Hier erst entsteht ein kategorischer Imperativ; als welcher ein Begriff sein soll, und kein Trieb. Nämlich der Trieb ist nicht der kategorische Imperativ, sondern er treibt uns, uns

Digitized by Google

selbst einen zu bilden; uns zu sagen, daß irgend etwas schlechthin geschehen solle. Er ist unser eignes Produkt; unser, inwiefern wir der Begriffe fähige Wesen oder Intelligenzen sind.

Dadurch wird nun das vernünftige Wesen, der Form nach, in der Willensbestimmung, ganz losgerissen von allem, was es nicht selbst ist. Die Materie bestimmt es nicht, und es selbst bestimmt sich nicht durch den Begriff eines materialen, sondern durch den lediglich formalen und in ihm selbst erzeugten Begriff des absoluten Sollens. Und auf diese Weise erhalten wir denn in der Wirklichkeit das vernünftige Wesen wieder, wie wir es ursprünglich aufstellten, als absolut selbständig: wie denn alles Ursprüngliche, nur mit Zusätzen und weiteren Bestimmungen, sich in der Wirklichkeit wieder darstellen muß. — Nur die Handlung aus Pflicht ist eine solche Darstellung des reinen Vernunftwesens; jede andere Handlung hat einen der Intelligenz, als solcher, fremdartigen Bestimmungsgrund. (So sagt Kant [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten]: daß nur durch die Anlage der Moralität das Vernunftwesen sich als etwas an sich, nämlich etwas Selbständiges, Unabhängiges, schlechthin durch keine Wechselwirkung mit etwas außer ihm, sondern bloß für sich Bestehendes offenbare.) Daher auch das unaussprechlich Erhabene der Pflicht, indem sie alles außer uns tief unter uns setzt, und es gegen unsere Bestimmung in Nichts verschwinden läßt.

Es folgt sonach aus der Form der Sittlichkeit zweierlei:

1. Ich soll überhaupt mit Besonnenheit und Bewußtsein, nicht blind und nach bloßen Antrieben, und insbesondere mit dem Bewußtsein der Pflicht handeln, so gewiß ich handle; nie handeln, ohne meine Handlung an diesen Begriff gehalten zu haben. — Es gibt sonach gar keine gleichgültigen Handlungen; auf alle, so gewiß sie nur wirklich Handlungen des intelligenten Wesens sind, bezieht sich das Sittengesetz, wäre es auch nicht *materialiter*, doch ganz sicher *formaliter*. Es soll nachgefragt werden, ob sich nicht etwa der Pflichtbegriff auf sie beziehe; um diese Nachfrage zu begründen, bezieht er sich ganz gewiß

Digitized by Google

auf sie. Es läßt sich sogleich nachweisen, daß er sich auch *materialiter* auf sie beziehen müsse; denn ich soll nie dem sinnlichen Triebe, als solchem, folgen; nun aber stehe ich, laut obigem, bei jedem Handeln unter ihm: mithin muß bei jedem der sittliche Trieb hinzukommen: außerdem könnte dem Sittengesetze zufolge gar keine Handlung erfolgen; welches gegen die Voraussetzung streitet.

2. Ich soll nie gegen meine Überzeugung handeln. Dies ist völlige Verkehrtheit und Bosheit. Was es sei im Menschen, das eine solche an sich unmöglich scheinende Verkehrtheit doch möglich mache und ihr wenigstens das Schreckliche nehme, welches sie, in ihrer wahren Gestalt angesehen, für jeden unverdorbenen Menschensinn hat, werden wir tiefer unten sehen.

Beides, in Einen Satz zusammengefaßt, würde sich ausdrücken lassen: Handle stets nach bester Überzeugung von deiner Pflicht; oder: handle nach deinem Gewissen. Dies ist die formale Bedingung der Moralität unserer Handlungen, die man auch vorzugsweise die Moralität derselben genannt hat. Wir werden über diese formalen Bedingungen der Sittlichkeit im ersten Abschnitte unserer eigentlichen Sittenlehre ausführlicher reden: und dann in einem zweiten Abschnitte die materialen Bedingungen der Moralität unserer Handlungen, oder die Lehre von der Legalität derselben, aufstellen.

Digitized by Google

Drittes Hauptstück.

Systematische Anwendung des Prinzips der Sittlichkeit

oder

die Sittenlehre im engeren Sinne.

Erster Abschnitt.

Von den formalen Bedingungen der Moralität unserer Handlungen.

§ 14.

Über den Willen insbesondere.

Ich könnte sogleich an eine synthetisch-systematische Aufstellung der formalen Bedingungen der Moralität unserer Handlungen gehen. Da aber die formale Moralität, oder vorzugsweise sogenannte Moralität, auch guter Wille heißt, und ich selbst sie so zu charakterisieren gedenke, so bin ich vorher Rechenschaft schuldig über meinen Begriff vom Willen.

Es ist zwar alles, was zu dieser Erörterung gehört, schon unter anderen Namen vorgetragen, dennoch ist es auch darum

Digitized by Google

nötig, ausdrücklich unter dieser Benennung von der Sache zu reden, um meine Darstellung mit der bisher gewöhnlichen in Verbindung zu bringen.

Ein Wollen ist ein absolut freies Übergehen von Unbestimmtheit zur Bestimmtheit, mit dem Bewußtsein desselben. Diese Handlung ist oben zur Genüge beschrieben. — Man kann das Objektive, das von Unbestimmtheit zur Bestimmtheit übergehende Ich, und das Subjektive, das in diesem Übergehen sich selbst anschauende Ich, in der Untersuchung voneinander scheiden; im Wollen ist es vereinigt. Der Trieb, das Sehnen, das Begehren, ist nicht der Wille. Bei dem ersten ist ein Hang da und Neigung, bei dem letzteren auch Bewußtsein des Objekts der Neigung; aber keine Bestimmtheit des tätigen Ich, sondern Unbestimmtheit. Das Begehren möchte, daß sein Gegenstand ihm käme; selbst Hand und Fuß dafür rühren mag es nicht. Durch das Wollen erfolgt die Bestimmtheit.

Sieht man auf das Vermögen jenes Übergehens mit Bewußtsein überhaupt, — und ein solches Vermögen zur Äußerung hinzuzudenken, ist man durch die Gesetze der theoretischen Vernunft genötigt, — so erhält man den Begriff des Willens überhaupt, als eines Vermögens zu wollen. Es ist dies ein abstrakter Begriff, nichts wahrzunehmendes Wirkliches, nicht etwa eine Tatsache, wie einige sich ausdrücken. Nimmt man ein wirkliches bemerkbares Übergehen, so hat man ein Wollen. Nun aber ist das Wollen nicht vollendet, und es ist überhaupt kein Wollen, wenn nicht Bestimmtheit da ist. Dann heißt es ein Wille, wie in der Redensart: das ist mein Wille; oder eine Wollung. Im gemeinen Leben macht man diesen Unterschied zwischen dem Willen überhaupt, als einem Vermögen, und zwischen einem Willen, einem bestimmten Willen, als bestimmter Äußerung jenes Vermögens nicht, weil er da nicht nötig ist; und in der Philosophie, wo er höchst nötig wäre, hat man ihn auch nicht gemacht.

Der Wille ist frei in materialer Bedeutung des Worts. Das Ich, inwiefern es will, gibt als Intelligenz sich selbst das

Digitized by Google

Objekt seines Wollens, indem es aus den mehreren möglichen eins wählt, und die Unbestimmtheit, welche die Intelligenz anschaut und begreift, erhebt zu einer gleichfalls gedachten und begriffenen Bestimmtheit. — Diesem widerspricht nicht, daß das Objekt durch den Naturtrieb gegeben sein könne. Es ist durch ihn gegeben als Objekt des Sehnens, des Begehrens; aber keineswegs des Willens, des bestimmten Entschlusses, dasselbe zu realisieren. In dieser Rücksicht gibt es absolut der Wille sich selbst. Kurz, der Wille ist schlechthin frei, und ein unfreier Wille ist ein Unding. Wenn nur der Mensch will, so ist er frei; und wenn er nicht frei ist, so will er nicht, sondern wird getrieben. — Die Natur bringt keinen Willen hervor; sie kann der Strenge nach auch kein Sehnen hervorbringen, wie wir schon oben gesehen haben, denn auch dieses setzt eine Reflexion voraus. Nur wird in dieser Reflexion das Ich seiner selbst, als eines Reflektierenden, sich nicht bewußt; mithin muß es selbst annehmen, daß das in ihm vorhandene Sehnen Naturprodukt sei; obwohl Beobachter außer ihm, und wir selbst vom transzendentalen Gesichtspunkte aus, das Gegenteil finden.

Geht der Wille von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit — und daß dies die Bedingung des Bewußtseins der Freiheit, und mit ihm des Ich, als eines solchen, sei, ist oben streng erwiesen; es ist sonach erwiesen, daß ein Wille sei, und daß er so bestimmt sei, wie wir ihn beschreiben — ist dies, sage ich, so, so ist der Wille stets ein Vermögen zu wählen, wie ihn Reinhold sehr richtig beschreibt. Es ist kein Wille ohne Willkür. Willkür nämlich nennt man den Willen, wenn man auf das soeben angegebene Merkmal sieht, daß er notwendig unter mehreren gleich möglichen Handlungen eine Auswahl trifft.

(Einige Philosophen haben in der Behauptung, daß es der Freiheit gleich möglich sei, die entgegengesetzten Entschließungen A oder — A zu ergreifen, einen Widerspruch gefunden; und andere Philosophen haben Mühe gehabt, den Zirkel, den man für einen Beweis dieses Widerspruchs ausgab, zu entblößen.

Digitized by Google

Wir wollen doch einmal untersuchen, was die ersteren voraussetzen, ohne daß die letzteren es merken.

Setzen wir eine Naturkraft = X. Da sie Naturkraft ist, wirkt sie notwendig mechanisch, d. i. sie bringt immer alles hervor, was sie vermöge ihrer Natur unter diesen Bedingungen hervorbringen kann. Die Äußerung einer solchen Kraft ist, wenn sie = A ist, notwendig = A, und es wäre widersprechend, statt jenes irgendein — A anzunehmen.

Ist denn nun dieses Gesetz auf den Willen anwendbar? — Zuvörderst, worauf es vorzüglich ankommt, und was ich oben nicht ohne Grund eingeschärft habe: wo der Wille, wo überhaupt das Ich eintritt, ist die Naturkraft ganz am Ende. Es ist durch sie weder A noch — A, es ist durch sie gar nichts möglich; denn ihr letztes Produkt ist ein Trieb, und ein solcher hat keine Kausalität. Also nicht einer Naturkraft, sondern dem ihr absolut entgegengesetzten Willen ist A und — A gleich möglich. Dann — wenn behauptet wird, daß der Wille frei sei, so wird behauptet, daß er erstes anfangendes Glied einer Reihe sei, also durch kein anderes bestimmt werde, mithin die Natur sein Bestimmungsgrund nicht sein könne, wie ich dasselbe aus der Natur selbst erwiesen: also daß die Willensbestimmung keinen Grund außer ihr selbst habe. Ferner wird behauptet, daß der Wille nicht wie eine mechanische Kraft alles wirke, was er könne, sondern in einem Vermögen bestehe, sich selbst durch sich selbst auf eine bestimmte Wirkung zu beschränken; daß also, wenn die ganze Sphäre wäre A + — A, es in seiner Macht steht, sich zu dem ersten Teile oder zu dem letzteren zu bestimmen, ohne allen außer ihm liegenden Grund. Auf diese Voraussetzung müssen die Gegner sich einlassen. Statt dessen setzen sie voraus, was man ihnen ja eben ableugnet, daß der Wille in der Reihe der Naturkräfte liege, und nichts sei, denn selbst eine Naturkraft; und unter dieser Voraussetzung ist ihre Folgerung richtig. Sie beweisen sonach, daß der Wille nicht frei sei, aus der Voraussetzung, daß er es nicht sei; und wenn sie richtig reden wollten, so sollten sie nicht sagen, die Behauptung, daß der Wille frei sei, widerspreche sich selbst, sondern nur, sie widerspreche

Digitized by Google

ihrer Behauptung, daß er nicht frei sei: was man ihnen denn allerdings ohne Widerrede zugestehen muß.

Der wahre Widerspruch liegt höher, als sie selbst glauben. Es widerspricht ihrem gesamten individuellen Denkvermögen, sich eine andere Reihe, als die eines Naturmechanismus zu denken; sie haben zu den höheren Äußerungen der Denkkraft sich noch gar nicht emporgehoben, daher ihre absolute Voraussetzung, über welche sie selbst für ihre Person allerdings nicht hinauskönnen. Alles geht mechanisch zu: ist ihr absoluter Grundsatz; weil in ihrem klaren Bewußtsein allerdings nichts anderes, als bloß Mechanisches vorkommt. — So ist es mit allem Fatalismus beschaffen. Auch wenn man den Grund unserer mechanischen Entschließungen in die intelligible Welt versetzt, wird es nicht anders. Der Grund unserer Willensbestimmung soll sodann in etwas liegen, das nicht sinnlich ist, das aber übrigens uns ebenso, wie physische Gewalt, bestimmt; dessen Bewirktes unser Willensentschluß ist. Aber wie ist denn so etwas von der Sinnenwelt unterschieden? Nach Kant ist die Sinnenwelt diejenige, auf welche die Kategorien anwendbar sind, hier aber wird ja doch die Kategorie der Kausalität angewendet auf etwas Intelligibles; dasselbe hört sonach auf, ein Glied der intelligiblen Welt zu sein, und fällt in das Gebiet der Sinnlichkeit herab.)

Nun wird diese als notwendig zuzugestehende Wahl des Willens weiter so bestimmt, daß sie sei eine Wahl zwischen der Befriedigung des eigennützigen Triebs (des Naturtriebs) und des uneigennützigen (des sittlichen Triebs). Prüfen wir jetzt diese weitere Bestimmung. Die Freiheit ist nicht bloß material, sondern auch formal; nach einer oben aus ihrem Grunde abgeleiteten Unterscheidung. Ich kann — zwar nicht ursprünglich, woraus oben argumentiert worden ist, aber wohl nachdem das Selbstbewußtsein entwickelt und Erfahrungen schon gemacht sind, — der letzteren so gut mir bewußt werden, als der ersteren. Werde ich mir bloß der formalen Freiheit bewußt, so erhalte ich, als Intelligenz, dadurch zuvörderst das Vermögen, die Befriedigung der Natur aufzuschieben; und da während dieses Aufschubs der Naturtrieb fortfahren wird, sich

Digitized by Google

zu äußern, und auf eine mannigfaltige Weise sich zu äußern, erhalte ich zugleich das Vermögen, auf den Naturtrieb in den verschiedenen Ansichten, unter denen er jetzt sich mir darbietet, zu reflektieren, und unter den mehreren möglichen Befriedigungen desselben zu wählen. Ich wähle die Befriedigung des Einen Bedürfnisses. Ich wähle mit völliger Willensfreiheit, denn ich wähle mit dem Bewußtsein der Selbstbestimmung; aber ich opfere den Genuß keineswegs der Sittlichkeit, ich opfere ihn nur einem anderen Genusse auf.

Aber, dürfte man sagen, du gibst denn doch dem stärkeren in dir vorhandenen Triebe nach. Wenn das auch allgemein wahr wäre, so antworte ich: dieser Trieb würde nicht sein, nicht zum Bewußtsein gekommen sein, wenn ich nicht an mich gehalten, den Entschluß aufgeschoben, und auf das Ganze meines Triebs mit Freiheit reflektiert hätte. Sonach habe ich auch unter dieser Voraussetzung das Objekt meines Willens durch Selbstbestimmung bedingt, und mein Wille bleibt auch *materialiter* frei. — Wenn es allgemein wahr wäre, habe ich gesagt: aber es ist nicht allgemein wahr. Wenn erst eine gewisse Summe der Erfahrung vorhanden ist, kann ich durch die Einbildungskraft gar wohl einen Genuß mir vorstellen, welchen gegenwärtig meine Natur nicht im mindesten fordert; und diesem Genusse alle Befriedigung der gegenwärtig in der Tat vorhandenen Triebe nachsetzen. Ehemals muß wohl ein Antrieb dieser Art in mir gewesen sein, weil ich einen wirklichen Genuß gehabt habe, den ich gegenwärtig durch die Einbildungskraft nur reproduziere. Dann ist mir die bloße Einbildung Antrieb, deren Objekt doch wohl Produkte der Freiheit sind; und ich gebe mir sodann in dem ausgedehntesten Sinne des Worts, das Objekt meines Willens selbst. Ich opfere dann ebensowenig der Tugend, sondern einem nur eingebildeten Genusse einen anderen wirklichen Genuß auf. (Dies ist die gewöhnliche Lage der bloß polizierten Menschen, d. i. der Menschen auf dem Wege zur Kultur. Z. B. der abgenutzte Wollüstling, der Geizige, der Eitle rennt nach einem bloßen eingebildeten Genusse, und gibt dagegen den wahren auf.)

Nur auf diese Weise ist auch Klugheit möglich, welche

Digitized by Google

nichts anderes ist, als eine verständige Wahl zwischen mehreren Befriedigungen des Naturtriebs. Nach jenem Begriffe vom Willen, in der größten Ausdehnung angewandt, würde diese gar nicht, sondern nur Sittlichkeit oder Unsittlichkeit möglich sein.

§ 15.

Systematische Aufstellung der formalen Bedingungen der Moralität unserer Handlungen.

I.

Wie wir gesehen haben, lautet das formale Gesetz der Sitten so: handle schlechthin gemäß deiner Überzeugung von deiner Pflicht. Man kann sehen auf die Form dieses Gesetzes und auf seine Materie, oder, welches hier deutlicher sein möchte, auf die Bedingung und das Bedingte. In Absicht des ersteren liegt, wie wir gleichfalls gesehen haben, dies darin: suche dich zu überzeugen, was jedesmal deine Pflicht sei; in Absicht des letzteren: was du nun mit Überzeugung für Pflicht halten kannst, das tue, und tue es lediglich darum, weil du dich überzeugt hast, es sei Pflicht.

II.

Wenn denn nun aber meine Überzeugung irrig ist, — könnte jemand sagen, so habe ich meine Pflicht nicht getan, sondern getan, was gegen die Pflicht läuft. Inwiefern kann ich denn nun dabei ruhig sein? Offenbar nur insofern, inwiefern ich es auch nicht einmal für möglich halte, daß meine Überzeugung irrig sein könnte; noch für möglich, daß ich sie jemals in einer unendlichen Existenz für irrig halten sollte. Ich halte sonach an meine Handlung nicht nur den Begriff von

Digitized by Google

meiner gegenwärtigen Überzeugung, sondern ich halte wieder diese Überzeugung an den Begriff von meiner ganzen möglichen Überzeugung; an das ganze System derselben, inwiefern ich es mir im gegenwärtigen Augenblicke vorstellen kann. Eine solche Vergleichung und Prüfung ist Pflicht: denn ich soll mich überzeugen. Ist es mir nicht gleichgültig, ob ich pflichtmäßig handle oder nicht, sondern ist mir dies die höchste Angelegenheit meines Lebens, so kann es mir auch nicht gleichgültig sein, ob meine Überzeugung wahr sein möge oder irrig. — Also für die Richtigkeit meiner Überzeugung in einem besonderen Falle bürgt mir ihre Zusammenstimmung mit aller denkbaren Überzeugung; und die Untersuchung, ob diese Zusammenstimmung vorhanden sei oder nicht, ist selbst Pflicht.

III.

Aber das ganze System meiner Überzeugung selbst kann mir auf keine andere Weise gegeben werden, als durch meine gegenwärtige Überzeugung von derselben. Wie ich in der Beurteilung des einzelnen Falles irren kann, ebenso kann ich ja auch in der Beurteilung meiner Beurteilung überhaupt, in der Überzeugung von meiner ganzen Überzeugung irren.

Demnach bleibt meine Moralität, mithin meine absolute Selbständigkeit und Gewissensruhe, immerfort abhängig von einem Zufalle. Ich muß, falls ich dies alles bedenke, — und es ist Pflicht, dasselbe zu bedenken, — entweder auf gut Glück handeln, welches gegen das Gewissen läuft, oder ich darf gar nicht handeln, sondern muß mein ganzes Leben unentschieden und in einem ewigen Hin- und Herschwanken zwischen dem Für und Wider zubringen: wenn es kein absolutes Kriterium der Richtigkeit meiner Überzeugung über Pflicht gibt.

(Eine wichtige, und soviel mir bekannt ist, noch nirgends sattsam überlegte Bemerkung, durch deren Erörterung wir einen festeren Zusammenhang in unsere Theorie bringen, und einen leichteren Übergang von den formalen Bedingungen der Moralität zu den materialen derselben erhalten werden.)

Digitized by Google

IV.

Soll überhaupt pflichtmäßiges Verhalten möglich sein, so muß es ein absolutes Kriterium der Richtigkeit unserer Überzeugung über die Pflicht geben. Also es muß eine gewisse Überzeugung absolut richtig sein, bei welcher wir um der Pflicht willen beruhen müssen. — Man bemerke zuvörderst die Weise, wie hier gefolgert wird. Soll überhaupt pflichtmäßiges Verhalten möglich sein, so muß es ein solches Kriterium geben; nun ist, zufolge des Sittengesetzes, ein solches Verhalten schlechthin möglich, mithin gibt es ein solches Kriterium. Wir folgern demnach aus dem Vorhandensein und der notwendigen Kausalität eines Sittengesetzes etwas im Erkenntnisvermögen. Wir behaupten mithin eine Beziehung des Sittengesetzes auf die theoretische Vernunft; ein Primat des ersteren vor der letzteren, wie Kant es ausdrückt. Ohne was es überhaupt keine Pflicht geben könnte, ist absolut wahr; und es ist Pflicht, dasselbe für wahr zu halten.

Damit dieser Satz nicht gröblich gemißdeutet werde, bemerke man dabei folgendes: Das Sittengesetz fordert allerdings eine gewisse bestimmte Überzeugung = A, und autorisiert sie. Da das Sittengesetz aber kein Erkenntnisvermögen ist, so kann es seinem Wesen nach diese Überzeugung nicht durch sich selbst aufstellen, sondern es erwartet, daß sie durch das Erkenntnisvermögen, durch die reflektierende Urteilskraft gefunden und bestimmt sei; und dann erst autorisiert es dieselbe, und macht es zur Pflicht, bei ihr stehen zu bleiben. Die entgegengesetzte Behauptung würde auf eine materiale Glaubenspflicht führen, d. h. auf eine Theorie, nach welcher unmittelbar im Sittengesetze gewisse theoretische Sätze enthalten wären, die nun ohne weitere Prüfung, und ob man sich von ihnen theoretisch überzeugen könnte oder nicht, für wahr gehalten werden müßten. Eine solche Behauptung ist teils für sich selbst völlig widersprechend, aus dem Grunde, weil das praktische Vermögen kein theoretisches ist; teils würde sie Betrügereien und der Unterdrückung und Unterjochung der Gewissen von aller Art Tor und Tür öffnen. Die theoretischen

Digitized by Google

Vermögen gehen ihren Gang fort, bis sie auf dasjenige stoßen, was gebilligt werden kann; nur enthalten sie nicht in sich selbst das Kriterium seiner Richtigkeit, sondern dieses liegt im Praktischen, welches das erste und höchste im Menschen, und sein wahres Wesen ist. Die gegenwärtige Behauptung ist, nur in ihrer weiteren Bestimmung, die schon oben vorgekommene: das Sittengesetz ist lediglich formal, und muß seine Materie anderwärtsher erhalten. Aber daß etwas seine Materie ist, davon kann der Grund nur in ihm selbst liegen.

Es entsteht nur dabei die weit schwierigere Frage: wie äußert sich, und woran erkennt man die Bestätigung eines theoretischen Urteils über die Pflicht durch das Sittengesetz? — Das Sittengesetz, auf den empirischen Menschen bezogen, hat einen bestimmten Anfangspunkt seines Gebiets: die bestimmte Beschränkung, in welcher das Individuum sich findet, indem es zuerst sich selbst findet; es hat ein bestimmtes, wiewohl nie zu erreichendes Ziel: absolute Befreiung von aller Beschränkung; und einen völlig bestimmten Weg, durch den es uns führt: die Ordnung der Natur. Es ist daher für jeden bestimmten Menschen in einer jeden Lage nur etwas Bestimmtes pflichtmäßig, und man kann sagen, dies fordere das Sittengesetz in seiner Anwendung auf das Zeitwesen. Man bezeichne diese bestimmte Handlung oder Unterlassung mit X.

Nun ist das praktische Vermögen kein theoretisches, wie soeben erinnert worden. Es selbst kann sonach dieses X nicht geben, sondern dasselbe ist durch die — hier frei reflektierende — Urteilskraft zu suchen. Da aber ein Trieb da ist, überhaupt zu handeln, und zwar das bestimmte X durch die Handlung zu realisieren, so bestimmt dieser Trieb die Urteilskraft, — nicht *materialiter*, daß er ihr etwas gebe, welches er nicht vermag; aber doch *formaliter*, daß sie etwas suche. Der sittliche Trieb äußert sich sonach hier als Trieb nach einer bestimmten Erkenntnis. Setzet, die Urteilskraft finde X, welches von gutem Glücke abzuhängen scheint, so fällt der Trieb nach der Erkenntnis und die Erkenntnis zusammen; das ursprüngliche Ich und das wirkliche sind in Harmonie, und

Digitized by Google

es entsteht, wie immer in diesem Falle, laut obigen Beweises ein Gefühl.

Es fragt sich nur, was dies für ein Gefühl sein werde, und welches sein unterscheidender Charakter sei von anderen Gefühlen. Alle ästhetischen Gefühle sind dem hier zu beschreibenden Gefühle darin gleich, daß sie entstehen aus Befriedigung eines Triebs nach einer bestimmten Vorstellung; darin aber sind sie ihm entgegengesetzt, daß der ihnen zugrunde liegende Trieb seine Befriedigung nicht absolut fordert, sondern sie nur als eine Gunst der Natur erwartet. Der Trieb nach Erkenntnis aber, von welchem hier die Rede ist, ist der absolut fordernde sittliche Trieb. Es kann daher hier nicht, wie dort, entstehen eine Lust, die unverhofft uns überraschte; sondern lediglich eine kalte Billigung dessen, was zu erwarten war, und schlechthin sich finden mußte, wenn die Vernunft sich nicht selbst aufgeben sollte. In Handlungen nennt man das so Gebilligte recht, in Erkenntnissen wahr.

Es gäbe sonach ein Gefühl der Wahrheit und Gewißheit, als das gesuchte absolute Kriterium der Richtigkeit unserer Überzeugung von Pflicht. Wir beschreiben dieses wichtige Gefühl noch näher. — Solange die Urteilskraft noch im Suchen ist, schwebt das freie Einbildungsvermögen zwischen Entgegengesetzten, und es ist, weil das Suchen zufolge eines Triebs angestellt wird, und dieser noch nicht befriedigt ist, vorhanden ein Gefühl des Zweifels, welcher, da die Sache über alles wichtig, mit Besorglichkeit verknüpft ist. (Ich weiß z. B. daß ich zweifle. Woher weiß ich denn nun dies? Doch wohl nicht aus einer objektiven Beschaffenheit des gefällten Urteils. Der Zweifel ist etwas Subjektives; er läßt sich nur fühlen, ebenso wie sein Gegenteil, die Gewißheit.) Sobald die Urteilskraft das Geforderte findet, entdeckt sich, daß es das Geforderte sei, durch das Gefühl der Zusammenstimmung. Die Einbildungskraft ist nunmehr gebunden und gezwungen, wie bei aller Realität; ich kann nicht anders, als die Sache so ansehen, es ist, wie bei jedem Gefühle, Zwang vorhanden.

Digitized by Google

Dies gibt in der Erkenntnis unmittelbare Gewißheit, womit Ruhe und Befriedigung verknüpft ist.

(Kant sagt, Religion innerh. d. Gr. d. bl. Vernunft, 4. Stck. 2. Teil, § 4, vortrefflich: das Bewußtsein, daß eine Handlung, die ich unternehmen wolle, recht sei, ist unbedingte Pflicht. Aber ist denn ein solches Bewußtsein möglich, und woran erkenne ich denn dasselbe? Kant scheint dies auf dem Gefühle eines jeden beruhen zu lassen, auf welchem es denn auch allerdings beruhen muß; jedoch hat die transzendentale Philosophie die Verbindlichkeit auf sich, die Möglichkeit eines solchen Gefühls der Gewißheit zu begründen; und dies ist von uns soeben geschehen. Jedoch führt Kant ein Beispiel an, welches seine Gedanken darüber erläutert, und auch zur Erläuterung des hier von uns Vorgetragenen trefflich paßt. — Ein Ketzerrichter, der einen ihm so erscheinenden Ketzer zu Tode verurteile, könne nie ganz gewiß sein, daß er daran nicht vielleicht unrecht tue. Wenn er etwa sich selbst fragte: getrauest du dich wohl in Gegenwart des Herzenskündigers mit Verzichttuung auf alles, was dir wert und heilig ist, dieser Sätze Wahrheit zu beteuern; so werde hierbei wohl der kühnste Glaubenslehrer zittern. Oder wie er an einem anderen Orte sagt, wer da auftrete, und behaupte: wer dies alles, was ich euch da sage, nicht glaubt, der ist ewig verdammt; der müsse doch wohl hinzuzusetzen sich getrauen: wenn es aber nicht wahr ist, so will ich selbst ewig verdammt sein: aber es sei zu hoffen, daß wohl die meisten Bedenken tragen würden, es auf diese Gefahr hin zu wagen; und daraus könnten sie ersehen, daß sie selbst doch nicht so fest von einem Glauben überzeugt seien, den sie anderen aufdringen wollen. Wir könnten nach dieser Analogie sagen: wer seiner Sache ganz gewiß sei, der müsse auf diese Gewißheit selbst die ewige Verdammnis wagen, und wenn er dies nicht möge, verrate er dadurch seine Ungewißheit.

Wenn nun aber weiter gefragt würde, was das heißen möge, ewig verdammt sein wollen, so wird man daraus wohl keinen anderen vernünftigen Sinn herausbringen können, als den: seine Besserung auf alle Ewigkeit aufgeben. — Dies

Digitized by Google

ist das größte Übel und ein Übel, das gar kein Mensch sich im Ernste denken kann, dessen ernsthafter Gedanke jeden vernichten würde. Bei den mutwilligsten Sündern gegen ihr eignes Gewissen liegt immer im Hintergrunde die Vertröstung, daß sie nur noch für diesmal oder nur noch so und so lange so fortfahren, zu ihrer Zeit aber sich bessern wollen. Man kann also versichert sein, daß man mit seinem Gewissen nicht im reinen ist, so lange man sich entweder bestimmt vornimmt, oder es wenigstens für möglich hält, einmal in der Zukunft seine Handlungsweise zu ändern. Wer seiner Sachen gewiß ist, der wagt es darauf, daß er sie und die Grundsätze, nach denen er sie eingerichtet hat, nicht abändern *könne*, daß seine Freiheit über diesen Punkt ganz verloren gehe, daß er in diesem Entschlusse auf immer bestätigt werde. Dieses ist das einzige sichere Kriterium der wahren Überzeugung.

Der Beweis davon ist folgender: Eine solche Überzeugung versetzt in Harmonie mit dem ursprünglichen Ich. Aber dasselbe ist über alle Zeit und alle Veränderung in der Zeit erhaben; darum erhebt sich in dieser Vereinigung das empirische Ich gleichfalls über allen Zeitwechsel, und setzt sich als absolut unveränderlich. Daher die Unerschütterlichkeit der festen Überzeugung.)

Dies Resultat des Gesagten ist: ob ich zweifle oder gewiß bin, habe ich nicht durch Argumentation, deren Richtigkeit wieder eines neuen Beweises bedürfte, und dieser Beweis wieder eines neuen Beweises, und so ins Unendliche; sondern durch *unmittelbares* Gefühl. Nur auf diese Art läßt sich subjektive Gewißheit, als Zustand des Gemüts, erklären. Das Gefühl der Gewißheit aber ist stets eine unmittelbare Übereinstimmung unseres Bewußtseins mit unserem ursprünglichen Ich; wie es in einer Philosophie, die vom Ich ausgeht, nicht anders kommen konnte. Dieses Gefühl täuscht nie, denn es ist, wie wir gesehen haben, nur vorhanden bei völliger Übereinstimmung unseres empirischen Ich mit dem reinen; und das letztere ist unser einziges wahres Sein und alles mögliche Sein und alle mögliche Wahrheit.

Nur inwiefern ich ein moralisches Wesen bin, ist Gewiß-

Digitized by Google

heit für mich möglich; denn das Kriterium aller theoretischen Wahrheit ist nicht selbst wieder ein theoretisches. — Das theoretische Erkenntnisvermögen kann sich nicht selbst kritisieren und bestätigen — sondern es ist ein praktisches, bei welchem zu beruhen Pflicht ist. Und zwar ist jenes Kriterium ein allgemeines, das nicht nur für die unmittelbare Erkenntnis unserer Pflicht, sondern überhaupt für jede mögliche Erkenntnis gilt; indem es auch in der Tat keine Erkenntnis gibt, die nicht wenigstens mittelbar auf unsere Pflichten sich bezöge.

V.

Das Kriterium der Richtigkeit unserer Überzeugung ist, wie wir gesehen haben, ein inneres. Ein äußeres, objektives, gibt es nicht, noch kann es ein solches geben, da ja das Ich gerade hier, wo es als moralisch betrachtet wird, ganz selbständig und von allem, was außer ihm liegt, unabhängig sein soll. Dies verhindert nicht anzugeben, von welcher Art überhaupt die durch dieses Kriterium gebilligten Überzeugungen sein werden; und dies ist das letzte, was wir hier zu tun haben.

Nur zufolge des praktischen Triebs sind überhaupt für uns Objekte da: — ein sehr bekannter und mehrmals zur Genüge erwiesener Satz. Wir sehen hier nur auf folgenden Umstand: Mein Trieb ist beschränkt, und zufolge dieser Beschränkung setze ich ein Objekt. Nun kann ich offenbar das Objekt nicht setzen und charakterisieren, ohne den Trieb bestimmt zu charakterisieren, den es beschränkt; denn ein bestimmtes Objekt ist gar nichts anderes und ist nicht anders zu beschreiben, denn als ein einen bestimmten Trieb Beschränkendes. Ich erhalte dadurch die gegebenen Eigenschaften des Dings, weil ich mich und das Ding in gegenseitige Ruhe versetze. Nun kann ich aber auch auf die Freiheit reflektieren. Dann wird jene Begrenzung durch das Objekt etwas, das regelmäßig und in einer gewissen Ordnung erweitert werden kann; und durch eine solche Erweiterung meiner Grenzen würde auch das Objekt verändert werden. Ich setze etwa diese Modifikabilität, und bestimme in diesem Falle seine Zweckmäßigkeit, seine

Digitized by Google

Brauchbarkeit zu beliebigen Zwecken, die man sich etwa mit demselben vorsetzen möchte.

Es werde hierbei bemerkt zuvörderst: die Bestimmung der Zweckmäßigkeit ist gar keine andere, als die der inneren, ruhenden Beschaffenheiten eines Dings, und kann keine andere sein; sie ist nur aus einem anderen Gesichtspunkte unternommen. Im einen, wie im anderen Falle wird das Objekt bestimmt vermittelst des Triebs, den es beschränken soll; im ersten Falle wird nur nicht auf die mögliche Befreiung, im zweiten wird darauf gesehen. Dort ruht der Trieb, hier wird er in Bewegung gesetzt. — Dann lasse man nicht außer acht, daß ich den Begriff der Zweckmäßigkeit aus der Beziehung eines Objekts auf die Freiheit überhaupt, nicht gerade auf die meinige, abgeleitet habe. Es kann etwas als zweckmäßig gedacht werden, ohne daß eben dabei deutlich gedacht werde: ich oder ein anderes freies Wesen könne diese möglichen Zwecke in ihm ausführen. Dunkel liegt das letztere freilich aller Annahme der Zweckmäßigkeit zugrunde.

Nun werde ich etwa meines Triebs — ich rede hier vom Triebe überhaupt — nur zum Teil mir bewußt. Dann habe ich die Zweckmäßigkeit des Dings nur zum Teil aufgefaßt; ich erkenne nicht den eigentlichen Zweck desselben, sondern nur etwa einen willkürlichen, für welchen man es unter anderen auch brauchen kann. Mein ganzer Trieb geht auf absolute Unabhängigkeit und Selbständigkeit; ehe ich ihn nicht als solchen aufgefaßt habe, habe ich mich selbst nicht, und im Gegensatze mit mir selbst das Ding nicht vollkommen bestimmt, weder seinen Beschaffenheiten, noch seinem Zwecke nach. Ist das letztere vollkommen bestimmt auf die angezeigte Weise, so habe ich den Umfang aller seiner Zwecke oder seinen Endzweck. Sonach sind alle vollständigen Erkenntnisse, bei denen man beruhen kann, notwendig Erkenntnisse des Endzwecks der Objekte; eine Überzeugung wird durch das Gewissen nicht eher gebilligt, bis sie die Einsicht in den Endzweck des Dings enthält, und diese Erkenntnisse sind zugleich diejenigen, welche das moralische Betragen leiten. Das Sittengesetz geht sonach darauf, jedes Ding nach seinem Endzwecke zu behandeln. Wir

Digitized by Google

haben hierdurch den leichtesten Weg gefunden, das Materiale des Sittengesetzes wissenschaftlich aufzustellen.

Noch habe ich darauf aufmerksam zu machen, daß wir soeben ein geschlossenes Ganzes der Erkenntnis, eine vollständige Synthesis aufgestellt haben. Nämlich sittlicher Trieb und theoretisches Wissen stehen in Wechselwirkung; und alle Moralität ist durch diese Wechselwirkung beider bedingt. Der sittliche Trieb, inwiefern er im Bewußtsein vorkommt, fordert einen ihm freilich unzugänglichen, bestimmten Begriff = X und bestimmt insofern *formaliter* das Erkenntnisvermögen, d. i. er treibt die reflektierende Urteilskraft an, jenen Begriff zu suchen. Das Erkenntnisvermögen ist aber auch *materialiter* in Absicht des Begriffs X durch den sittlichen Trieb, wenn er als ursprünglich betrachtet wird, bestimmt; denn X entsteht durch die vollendete Bestimmung des Objekts, vermittelst des ganzen ursprünglichen Triebs, wie wir soeben gesehen haben. Alle Erkenntnis sonach, objektiv als System betrachtet, ist im voraus durchgängig bestimmt, und durch den sittlichen Trieb bestimmt. (Also zuvörderst, das Vernunftwesen ist auch in Absicht der Materie und Form seiner ganzen möglichen Erkenntnis absolut durch sich selbst, und schlechthin durch nichts außer ihm bestimmt. Was wir sonst zufolge des Satzes der Ichheit behaupten, erhalten wir hier bestimmter wieder, und zwar durch eine genetische Deduktion. Dann — dasjenige im Ich, wodurch seine ganze Erkenntnis bestimmt wird, ist sein praktisches Wesen; wie es ja sein mußte, da dies das Höchste in ihm ist. Die einzige feste und letzte Grundlage aller meiner Erkenntnis ist meine Pflicht. Diese ist das intelligible „An sich", welches durch die Gesetze der sinnlichen Vorstellung sich in eine Sinnenwelt verwandelt.)

Umgekehrt wirkt die Erkenntnis auf den sittlichen Trieb im Bewußtsein; indem sie ihm sein Objekt gibt. — Der sittliche Trieb geht sonach vermittelst der Erkenntnis in sich zurück; und die angezeigte Wechselwirkung ist eigentlich eine Wechselwirkung des sittlichen Triebs mit sich selbst. Im Gefühle der Gewißheit äußert sich das Zusammentreffen alles desjenigen, was das vernünftige Wesen konstituiert, in der be-

Digitized by Google

schriebenen Wechselwirkung; wie wir oben weitläufiger dargetan haben.

Daß wir alles zusammenfassen. Die formale Bedingung der Moralität unserer Handlungen, oder ihre vorzugsweise sogenannte Moralität besteht darin, daß man sich schlechthin um des Gewissens willen zu dem, was dasselbe fordert, entschließe. Das Gewissen aber ist das unmittelbare Bewußtsein unserer bestimmten Pflicht. Dies ist nicht anders zu verstehen, als so, wie es abgeleitet worden. Nämlich das Bewußtsein eines Bestimmten, als eines solchen, ist nie unmittelbar, sondern wird erst durch einen Denkakt gefunden (materiell ist das Bewußtsein unserer Pflicht nicht unmittelbar). Aber das Bewußtsein, daß dieses Bestimmte Pflicht sei, ist, wenn das Bestimmte erst gegeben, unmittelbares Bewußtsein. Das Bewußtsein der Pflicht ist *formaliter* unmittelbar. Jenes Formale des Bewußtseins ist ein bloßes Gefühl.

(Kant sagt am angeführten Orte: das Gewissen ist ein Bewußtsein, das selbst Pflicht ist. Ein richtiger und erhabener Ausspruch. Es liegt in ihm zweierlei: zuvörderst, es ist schlechthin Pflicht, sich jenes Bewußtsein zu erwerben, nach obigem Beweise. Jeder soll schlechthin sich überzeugen, was seine Pflicht sei; und jeder kann es in jedem Falle. Dies ist gleichsam das Konstitutionsgesetz aller Moral: das Gesetz, sich selbst ein Gesetz zu geben. Dann — das Bewußtsein in diesem Zustande ist gar nichts weiter, als ein Bewußtsein der Pflicht. Die Materie des Bewußtseins ist Pflicht, darum, weil es Materie dieser Art des Bewußtseins ist. Nämlich das Gewissen, das oben geschilderte Gefühlsvermögen, gibt nicht das Materiale her, dieses wird allein durch die Urteilskraft geliefert, und das Gewissen ist keine Urteilskraft; aber die Evidenz gibt es her, und diese Art der Evidenz findet lediglich beim Bewußtsein der Pflicht statt.)

Corollaria.

1. Es ist durch die soeben gegebene Deduktion auf immer aufgehoben und vernichtet die nach den meisten Moralsystemen noch stattfindende Ausflucht eines irrenden Gewissens. Das

Digitized by Google

Gewissen irrt nie, und kann nicht irren; denn es ist das unmittelbare Bewußtsein unseres reinen ursprünglichen Ich, über welches kein anderes Bewußtsein hinausgeht; das nach keinem anderen Bewußtsein geprüft und berichtigt werden kann; das selbst Richter aller Überzeugung ist, aber keinen höheren Richter über sich anerkennt. Es entscheidet in der letzten Instanz und ist inappellabel. Über dasselbe hinausgehen wollen, heißt, aus sich selbst herausgehen, sich von sich selbst trennen wollen. Alle materialen Moralsysteme, d. h. die noch einen Zweck der Pflicht außer der Pflicht selbst suchen, gehen darüber hinaus, und sind in den Grundirrtum alles Dogmatismus verstrickt, welcher den letzten Grund alles dessen, was im Ich und für das Ich ist, außer dem Ich aufsucht. Dergleichen Moralsysteme sind nur durch eine Inkonsequenz möglich; denn für den konsequenten Dogmatismus gibt es keine Moral, sondern nur ein System von Naturgesetzen. — Ferner, auch die Urteilskraft kann nicht irren, darüber, ob das Gewissen gesprochen habe oder nicht. Ehe sie hierüber ganz gewiß ist, was nötigt denn den Menschen zum Handeln? Durch ihn erfolgt keine Handlung, ohne daß er sich selbst dazu bestimme. Handelt er sonach, ohne des Ausspruchs seines Gewissens sicher zu sein, so handelt er gewissenlos; seine Schuld ist klar, und er kann sie auf nichts außer sich bringen. Es gibt für keine Sünde eine Entschuldigung, sie ist Sünde, und bleibt es.

Ich halte für nötig, diesen Punkt so sehr als möglich einzuschärfen, wegen seiner Wichtigkeit für Moralität sowohl, als für die Wissenschaft derselben. Wer das Gegenteil sagt, der mag einen Grund dazu wohl in seinem eignen Herzen — nur da kann der Fehler liegen, keineswegs im Verstande — finden; aber es ist zu bewundern, daß er sich getraut, es vor sich selbst, und vor anderen laut zu gestehen.

2. Damit das Wort Gefühl nicht zu gefährlichen Mißverständnissen Anlaß gebe, schärfe ich noch dies ein: Ein theoretischer Satz wird nicht gefühlt, und kann nicht gefühlt werden; aber die mit dem nach theoretischen Gesetzen zustande gebrachten Denken desselben sich vereinigende Gewißheit und

Digitized by Google

sichere Überzeugung wird gefühlt. Man soll nicht etwa beim bloßen Denken schon darauf bedacht sein, daß doch auch das Gewissen dabei bestehen möge: dies gibt ein inkonsequentes Denken, welchem das Ziel, bei dem es ankommen soll, schon vorgezeichnet ist. Das Denken gehe seinen eignen Weg, unabhängig vom Gewissen, streng fort. Die entgegengesetzte Gesinnung ist Feigheit. Man muß dann wahrhaftig wenig Vertrauen in sein Gewissen setzen. — Die vorgeblichen objektiven Belehrungen durch das Gefühl sind regellose Produkte der Einbildungskraft, die die Prüfung der theoretischen Vernunft nicht aushalten; und das Gefühl, das sich mit ihnen vereinigt, ist das Gefühl der freien Selbsttätigkeit unserer Einbildungskraft. Es ist Gefühl unserer selbst, aber nicht in unserer ursprünglichen Ganzheit, sondern nur eines Teiles unserer selbst. Ein auf diese Weise zustande gebrachter Satz ist daran zu erkennen, daß er gegen die Denkgesetze läuft, welches bei keiner durch das Gewissen bestätigten Überzeugung sein kann; das Gefühl, wovon er begleitet ist, daran, daß es ihm zwar nicht an Stärke, Erhabenheit, Innigkeit, aber wohl an Sicherheit fehlt. Kein Schwärmer würde es auf die Gefahr hin, daß er in seiner Überzeugung auf alle Ewigkeit bestätigt und es ihm unmöglich gemacht würde, sich je zu ändern — keiner würde es auf diese Gefahr hin wagen, nach seinem Gefühle zu handeln.

3. Das Gefühl der Gewißheit entsteht aus dem Zusammentreffen eines Aktes der Urteilskraft mit dem sittlichen Triebe; es ist sonach ausschließende Bedingung der Möglichkeit eines solchen Gefühls, daß von dem Subjekte selbst wirklich geurteilt werde. Also findet Gewißheit und Überzeugung von fremden Urteilen schlechthin nicht statt; und das Gewissen kann sich absolut nicht durch Autorität leiten lassen. Es wäre ein klarer offenbarer Widerspruch — Selbstgefühl von etwas, das ich nicht selbst bin, noch tue.

Wer auf Autorität hin handelt, handelt sonach notwendig gewissenlos; denn er ist ungewiß, laut des soeben geführten Beweises. Ein sehr wichtiger Satz, dessen Aufstellung in aller seiner Strenge höchlich Not tut.

Digitized by Google

Man kann allerdings die Forschung der Menschen leiten; man kann ihnen die Prämissen der anzustellenden Beurteilung hingeben, die sie etwa vorläufig auf Autorität annehmen. Dies ist mehr oder minder die Geschichte aller Menschen; diese erhalten durch die Erziehung dasjenige, worüber das Menschengeschlecht bis zu ihrem Zeitalter sich vereinigt hat, und was nunmehr allgemeiner Menschenglaube geworden ist, als die Prämissen für ihre eignen Urteile, die sie größtenteils ohne weitere Prüfung annehmen. Nur der wahre Philosoph nimmt nichts an ohne Prüfung, und sein Nachdenken geht aus von dem absolutesten Zweifeln an allem.

Ehe es nun aber zum Handeln kommt, ist jedermann durch das Gewissen verbunden, von jenen auf Treu und Glauben angenommenen Prämissen aus selbst zu urteilen; die letzten Folgerungen, die unmittelbar sein Handeln bestimmen, schlechterdings selbst zu ziehen. Bestätigt nun sein Gewissen, was aus jenen Prämissen folgt, so bestätigt es dadurch mittelbar auch die praktische Gültigkeit der Prämissen: — wenn auch nicht etwa ihre theoretische; denn der moralische Zusatz in ihnen, welcher allein im Resultate sich zeigt, und durch das Gewissen gebilligt wird, kann richtig sein, ohnerachtet das Theoretische ganz falsch ist. Mißbilligt sein Gewissen jene Prämissen, so sind sie vernichtet, und es ist absolute Pflicht, sie aufzugeben. Woraus für das Praktische gar nichts folgt, ist ein Adiaphoron, das man ruhig an seinen Ort gestellt lassen kann. Zwar ist für die Menschheit überhaupt keine Erkenntnis gleichgültig; was da nur wahr, und wovon Überzeugung möglich sein soll, muß sich notwendig auf das Praktische beziehen; aber für einzelne Menschen in ihren beschränkten Lagen kann ein großer Teil der Theorie ihr ganzes Leben hindurch gleichgültig bleiben.

Der Mensch muß um des Gewissens willen selbst urteilen, das Urteil an sein eignes Gefühl halten, außerdem handelt er unmoralisch und gewissenlos. Es gibt sonach schlechterdings keinen äußeren Grund und kein äußeres Kriterium der Verbindlichkeit eines Sittengebotes. Kein Gebot, kein Ausspruch, und wenn er für einen göttlichen ausgegeben würde, ist unbe-

Digitized by Google

dingt, weil er da oder dort steht, von diesem oder jenem vorgetragen wird, verbindlich; er ist es nur unter der Bedingung, daß er durch unser eignes Gewissen bestätigt werde, und nur aus dem Grunde, weil er dadurch bestätigt wird; es ist absolute Pflicht, ihn nicht ohne eigne Untersuchung anzunehmen, sondern ihn erst an seinem eignen Gewissen zu prüfen, und es ist absolut gewissenlos, diese Prüfung zu unterlassen. Gegen diesen kategorischen und ohne Ausnahme gültigen Ausspruch der Vernunft läßt sich schlechterdings nichts vorbringen; und alle Ausflüchte und Ausnahmen und Modifikationen desselben sind geradezu abzuweisen. Es ist nicht verstattet, zu sagen: dies und dies habe ich wahr befunden, mithin wird etwas anderes, das etwa an dem gleichen Orte vorkommt, auch wahr sein. Das erste und zweite ist wahr, weil es für wahr befunden ist, nicht weil es an diesem Orte vorkommt; und es ist gewissenlose Unbesorgtheit auf die Gefahr hin, daß das dritte doch falsch sein könnte, es mit demselben zu wagen. Was nicht aus dem Glauben, aus Bestätigung an unserem eignen Gewissen, hervorgeht, ist absolut Sünde.

§ 16.

Über die Ursache des Bösen im endlichen vernünftigen Wesen.

Diese Untersuchung ist teils an sich nicht ohne Interesse, indem sie einige Fragen zu beantworten hat, die gewöhnlich ganz unrichtig eingeleitet und beantwortet werden: teils kann sie vermittelst der Entgegensetzung über das im vorigen Paragraphen Gesagte vieles Licht verbreiten.

I.

Was überhaupt zu einem Vernunftwesen gehört, ist notwendig ganz und ohne Mangel in jedem vernünftigen Indi-

Digitized by Google

viduum, außerdem wäre dasselbe nicht vernünftig. Das Vernunftwesen ist, wie man nicht genug erinnern kann, nicht willkürlich aus fremdartigen Stücken zusammengesetzt, sondern es ist ein Ganzes; und hebt man einen notwendigen Bestandteil desselben auf, so hebt man alles auf. — Hier ist die Rede vom Vernunftwesen ursprünglich betrachtet. Nun soll, zufolge des Sittengesetzes, das empirische Zeitwesen ein genauer Abdruck des ursprünglichen Ich werden. Das Zeitwesen ist das Subjekt des Bewußtseins, es ist etwas in demselben, bloß inwiefern es durch einen freien Akt seiner eignen Selbsttätigkeit mit Bewußtsein gesetzt wird. Aber es ist begreiflich, daß dieses Setzen, diese Reflexionen auf das ursprünglich uns Konstituierende, da sie insgesamt begrenzt sind, fallen müssen in eine sukzessive Zeitreihe; daß es sonach eine Zeit dauern werde, ehe alles das, was ursprünglich in uns und für uns ist, zum deutlichen Bewußtsein erhoben werde. Diesen Gang der Reflexionen des Ich in der Zeit beschreiben, heißt die Geschichte des empirischen Vernunftwesens angeben. Nur ist dabei zu bemerken, daß alles erscheint, als zufällig erfolgend, weil alles abhängig ist von der Freiheit, keineswegs aber von einem mechanischen Naturgesetze.

II.

Irgendeines Etwas muß sich der Mensch deutlich bewußt werden, wenn er überhaupt Bewußtsein haben, und wirklich ein Vernunftwesen sein soll. Am ersten in der Zeit wird er sich des Naturantriebs bewußt, aus Gründen, die schon oben angegeben worden; und handelt nach seiner Anforderung, mit Freiheit zwar, in formaler Bedeutung des Worts, aber ohne Bewußtsein dieser seiner Freiheit. Er ist frei für eine Intelligenz außer ihm, für sich selbst aber, wenn er nur für sich selbst etwas sein könnte, auf diesem Standpunkte lediglich Tier.

Es ist zu erwarten, daß er über sich selbst in diesem Zustande reflektieren werde. Er erhebt sich dann über sich selbst, und tritt auf eine höhere Stufe. — Es erfolgt diese Reflexion nicht nach einem Gesetze, darum kündigten wir sie bloß als

Digitized by Google

etwas zu Erwartendes an; sondern durch absolute Freiheit. Sie erfolgt, weil sie erfolgt. Sie soll erfolgen, weil das empirische Ich dem reinen entsprechen soll, aber sie muß nicht erfolgen. (Die Gesellschaft, in der der Mensch lebt, kann ihm Veranlassung geben zu dieser Reflexion; aber sie zu verursachen, das vermag sie schlechterdings nicht.)

Durch diese Reflexion reißt sich, wie schon oben beschrieben worden, das Individuum los vom Naturtriebe, und stellt sich unabhängig von ihm hin, als freie Intelligenz; erhält dadurch für sich selbst das Vermögen, die Selbstbestimmung aufzuschieben; und mit diesem das Vermögen zwischen mehreren Arten, den Naturtrieb zu befriedigen, eine Auswahl zu treffen: welche Mehrheit eben durch die Reflexion und den Aufschub des Entschlusses entsteht.

Man denke ein wenig nach über diese Möglichkeit des Wählens. — Das freie Wesen bestimmt sich nur mit und nach Begriffen. Es muß sonach seiner Wahl ein Begriff über die Wahl, über das in ihr zu Wählende, zugrunde liegen. Es sei zu wählen zwischen A, B, C. Wenn es eins, z. B. C wählt, kann es denn dasselbe ohne allen Grund, es versteht sich, ohne einen intelligibeln Grund im Begriffe, vorziehen? Schlechterdings nicht, denn dann geschähe die Wahl nicht durch Freiheit, sondern durch das blinde Ohngefähr. Die Freiheit handelt nach Begriffen. Es muß schlechthin in C etwas liegen, wodurch es vorzüglich wird. Man nenne dieses Etwas X.

Aber eine andere Frage: Wie kommt es denn, daß gerade X die Wahl entscheidet, und kein mögliches — X? Dies kann nirgends anders seinen Grund haben, als in einer allgemeinen Regel, die das vernünftige Wesen schon hat. Es muß ein Major des Vernunftschlusses sein, welcher so aussehen würde: was von der und der Art ist (= X), muß allem übrigen vorgezogen werden, nun ist C von dieser Art: mithin usf. Der Major enthält die Regel. Eine solche Regel ist es, was Kant höchst glücklich durch die Benennung einer Maxime bezeichnet. (In einem theoretischen Vernunftschlusse wäre es der Major; aber die Theorie ist nicht das Höchste für den Menschen, und jeder mögliche Major hat noch einen höheren Satz über

Digitized by Google

sich. Das Höchste für den empirischen Menschen, sein Maximum, ist die Regel für sein Handeln.)

Wir verweilen ein wenig bei diesem Begriffe der Maxime. Zuvörderst der Form nach ist gerade sie Maxime durch einen Akt meiner eignen Freiheit. Wäre sie nicht da durch Freiheit, so würde alle übrige Freiheit aufgehoben; indem ja von ihr aus alles übrige notwendig und nach einer festen Regel erfolgt. So argumentiert Kant. Dann — worauf ich vorzüglich bauen würde — ist es absolut widersprechend, daß dem Ich etwas von außen gegeben werde. Was ihm von außen käme, dessen könnte es sich nie unmittelbar bewußt sein. Aber die Maxime ist Gegenstand des allerunmittelbarsten Bewußtseins.

Sollte sich sonach eine böse Maxime finden, so ist sie nicht anders, als aus der Freiheit des Menschen selbst zu erklären, und der letztere kann die Schuld derselben auf nichts außer sich bringen. — Dann, das Prinzip ist nicht Maxime; und da es eigentlich kein Prinzip des Handelns gibt, außer dem Sittengesetze, das Sittengesetz ist nicht Maxime: denn es hängt nicht ab von der Freiheit des empirischen Subjekts. Maxime wird etwas erst dadurch, daß ich empirisches Subjekt, mit Freiheit es mir zur Regel meines Handelns mache.

Welches könnte nun auf dem Reflexionspunkte, auf welchem wir hier den Menschen verlassen haben, seine Maxime sein? Da noch kein anderer Trieb im Bewußtsein vorkommt, als der Naturtrieb, und dieser lediglich auf Genuß ausgeht, und die Lust zur Triebfeder hat; so kann diese Maxime keine andere sein, als folgende: was die der Intension und Extension nach größte Lust verspricht, das muß man wählen; kurz, — die Maxime der eignen Glückseligkeit. Diese letztere mag freilich wohl zufolge der sympathetischen Triebe auch mit in fremder Glückseligkeit gesucht werden; aber es bleibt doch immer die Befriedigung dieser Triebe und die Lust, die aus derselben entsteht, sonach die eigne Glückseligkeit, letztes Ziel des Handelns. Der Mensch wird auf dieser Stufe ein verständiges Tier.

Ich habe bewiesen, welches die Maxime auf dem gegen-

Digitized by Google

wärtigen Reflexionspunkte sein müsse, ich nehme sonach an, daß dieselbe durch ein theoretisches Gesetz bestimmt werde, und nach diesem sich ableiten lasse. Aber kurz vorher habe ich gesagt, sie werde durch absolute Spontaneität des empirischen Subjekts bestimmt. Wie können diese beiden Behauptungen nebeneinander bestehen? — Ich werfe diese Frage schon hier auf, ohnerachtet ihre Beantwortung für unsere ganze gegenwärtige Untersuchung gilt. — Wenn der Mensch auf diesem Reflexionspunkte stehen bleibt, so ist es nicht anders möglich, als daß er diese Maxime habe. Er kann unter dieser Bedingung keine bessere haben. Aus dem vorausgesetzten Reflexionspunkte also läßt die Maxime sich theoretisch ableiten. Aber daß er auf diesem Reflexionspunkte stehen bleibt, ist gar nicht notwendig, sondern hängt ab von seiner Freiheit; er sollte schlechthin sich auf einen höheren schwingen, und könnte es auch. Daß er es nicht tut, ist seine Schuld; mithin ist die untaugliche Maxime, die daher fließt, gleichfalls seine Schuld. Auf welchem Reflexionspunkte das Individuum stehen werde, läßt also sich nicht vorher sagen; denn dieser folgt aus keinem theoretischen Gesetze. Es ist sonach ganz richtig, wenn man urteilt: in dieser Lage, d. h. bei dieser Denkart und Charakter, konnte der Mensch schlechthin nicht anders handeln, als er gehandelt hat. Es würde aber unrichtig sein, wenn man hierbei mit seinem Urteile stehen bleiben und behaupten wollte, er könne auch keinen anderen Charakter haben, als er habe. Er soll schlechthin sich einen anderen bilden, wenn sein gegenwärtiger nichts taugt, und er kann es; denn dies hängt schlechthin ab von seiner Freiheit.

Hier ist etwas Unbegreifliches; und es kann nicht anders sein, weil wir an der Grenze aller Begreiflichkeit, bei der Lehre von der Freiheit in Anwendung auf das empirische Subjekt, stehen. Nämlich, so lange ich in dem höheren Reflexionspunkte noch nicht stehe, ist er für mich gar nicht da; ich kann sonach von dem, was ich sollte, keinen Begriff haben, ehe ich es wirklich tue. Dennoch bleibt es dabei, daß ich es absolut tun soll: nämlich ich soll es in Beziehung auf

Digitized by Google

einen anderen Beurteiler, der diesen Punkt kennt, und in Beziehung auf mich selbst, wenn ich ihn einst kennen werde. Ich werde mich alsdann nicht mit dem Unvermögen entschuldigen, sondern mich darüber anklagen, daß ich es nicht schon längst getan habe. — Ich soll es in Beziehung auf meinen ursprünglichen Charakter, welcher aber selbst nur eine Idee ist.

Anders kann es auch gar nicht sein; denn ein Akt der Freiheit ist schlechthin, weil er ist, und ist ein absolut erstes, das sich an nichts anderes anknüpfen und daraus erklären läßt. Lediglich daher, daß man dies nicht bedenkt, entstehen die Schwierigkeiten, welche so viele antreffen, wenn sie an diesen Punkt kommen. Begreifen heißt, ein Denken an ein anderes anknüpfen, das erstere vermittelst des letzteren denken. Wo eine solche Vermittlung möglich ist, da ist nicht Freiheit, sondern Mechanismus. Einen Akt der Freiheit begreifen wollen, ist also absolut widersprechend. Eben wenn sie es begreifen könnten, wäre es nicht Freiheit.

So sind auch alle die besonderen Reflexionen, die hier gefordert werden, absolute Anfangspunkte einer ganz neuen Reihe, von denen man nicht sagen kann, woher sie kommen, da sie überhaupt nicht irgend woher kommen. — Dadurch erhält schon vorläufig mehrere Klarheit, was Kant sagt: das radikale Böse im Menschen sei ihm angeboren, und habe dennoch seinen Grund in der Freiheit. Es läßt sich zwar wohl vorhersehen und begreifen, daß der Mensch auf den niedrigen Reflexionspunkten eine Zeitlang, oder auch wohl sein ganzes Leben verweilen werde, da es schlechthin nichts gibt, das ihn höher treibe; und die Erfahrung bestätigt wenigstens das erste als allgemein. Insofern ist ihm das Böse angeboren. Aber es ist doch nicht notwendig, daß er darauf stehen bleibe, da es auch nichts gibt, das ihn auf denselben zurückhalte. Es ist ihm ebenso möglich, sich sogleich auf den höchsten Punkt zu versetzen; und wenn er es nicht getan hat, so liegt dies am Nichtgebrauche seiner Freiheit: ob er gleich in seinem gegenwärtigen Zustande seiner Verschuldung sich nicht bewußt

Digitized by Google

wird. Insofern hat das Böse im Menschen seinen Grund in der Freiheit.

Die deduzierte Maxime ist allerdings Gesetzlosigkeit, aber sie ist noch nicht Verdrehung des Gesetzes und Feindschaft gegen dasselbe. Es ist zu hoffen und zu erwarten, daß über kurz oder lang der Mensch von selbst auf den höheren Gesichtspunkt sich erheben werde; wenn er nur sich selbst überlassen bleibt. Äußerst erschwert wird dies, wenn diese untaugliche Maxime zum Prinzip herauf sophistisiert wird; wie es durch viele sogenannte Philosophen geschehen ist. Ich meine damit nicht die Verteidiger des Glückseligkeits- und Vollkommenheitsprinzips unter den Deutschen. Bei diesen war es mehr Mißverständnis und Fehler des Ausdrucks; und ihr Sinn war größtenteils unschuldiger, als ihre Worte. Sondern ich deute damit besonders auf die ehemals im Auslande beliebten materialistischen und atheistischen Sittenlehrer, wie Helvetius u. a., welche sagten: der Mensch tut nun einmal alles aus Eigennutz, und einen andern Bewegungsgrund gibt es in seiner Natur gar nicht: dies ist seine Bestimmung, er kann nicht anders sein, und soll nicht anders sein; und wer da besser sein will, ist ein Tor und Schwärmer, der die Grenzen seiner Natur verkennt. Durch dieses Räsonnement wird dem, der ihm Glauben zustellt, — die Sache natürlich angesehen — alles Streben nach etwas Höherem verleidet und unmöglich gemacht.

Auch ohne eine solche falsche Philosophie wird diese Denkart sehr bestätigt durch die allgemeine Gewohnheit und durch die Erfahrung, die wohl in allen Zeitaltern dieselbe sein möchte, daß bei weitem die meisten Menschen um uns herum nicht besser sind; wodurch denn auch das Vorurteil entsteht, daß diejenigen, welche ihren äußeren Handlungen nach, die man allein beobachten kann, besser scheinen, im Grunde des Herzens wohl auch nicht anders, nur bei mehrerer Klugheit und Weltkenntnis, gesinnt sein mögen. — Dann, welches eine gleichfalls nicht unwichtige Bemerkung ist, — es ist dem Menschen natürlich, d. h. ohne einen Akt der Spontaneität bleibt es

Digitized by Google

dabei, seine Maxime aus der allgemeinen oder ihm am gemeinsten scheinenden Praxis zu entlehnen, und was geschehen soll, aus dem zu beurteilen, was wirklich geschieht. Der Grund davon ist der: wir werden durch Erziehung im weitesten Sinne, d. i. durch die Einwirkung der Gesellschaft überhaupt auf uns, erst für die Möglichkeit des Gebrauchs unserer Freiheit gebildet. Bei der Bildung nun, die wir dadurch erhalten haben, hat es sein Bewenden, wenn wir uns nicht über sie emporheben. Wäre die Gesellschaft besser, so wären wir es auch; jedoch ohne eignes Verdienst. Die Möglichkeit, eignes Verdienst zu haben, wird dadurch nicht aufgehoben; es hebt nur auf einem höheren Punkte erst an.

III.

Bleibt aber der Mensch sich selbst überlassen, und wird weder durch das Beispiel seines Zeitalters, noch durch eine verderbliche Philosophie gefesselt: so ist zu erwarten, daß er des in ihm immer fortdauernden und regen Triebs nach absoluter Selbständigkeit sich werde bewußt werden. Er erhebt sich dann zu einer ganz anderen Freiheit; denn im Gebiete der soeben beschriebenen Maxime ist er zwar *formaliter* frei, *materialiter* aber ganz und vollkommen abhängig von den Naturobjekten. Er hat keinen Zweck, als den Genuß, den sie gewähren.

Ich habe gesagt: bleibt nur der Mensch sich selbst überlassen, so wird er etwa sich höher erheben. Jeder sieht, daß es von der Gedankenlosigkeit und Unachtsamkeit, bei welcher jener Trieb für uns schlechthin nicht da ist, zu der Reflexion auf ihn, keinen stätigen Übergang gibt, daß sonach diese durch einen besonderen Akt der Spontaneität geschehe; und dieser Wahrheit soll durch unsere Äußerung, das Individuum werde etwa weiter gehen, keineswegs widersprochen werden. Die Sache wird nur hier angesehen, als bestimmt durch Naturgesetze, und kann nicht anders angesehen werden, wenn wir eine zusammenhängende Betrachtung darüber anstellen wollen. Es bleibt wahr, daß, ohnerachtet aller bösen Beispiele und aller verkehrten Philosopheme, der Mensch dennoch über

Digitized by Google

dieselben sich emporheben soll, und es auch kann; und es immer seine eigne Schuld bleibt, wenn er es nicht tut: denn alle diese äußeren Umstände haben ja keine Kausalität auf ihn; sie wirken nicht in ihm und durch ihn, sondern er selbst ist es, der auf ihren Antrieb sich bestimmt. Auch bleibt es wahr, daß, ohnerachtet aller Hindernisse, wirklich einzelne über sie sich emporheben. Das wie bleibt unerklärlich, d. i. es ist nur aus der Freiheit zu erklären. Man könnte es, nach Analogie mit einem vorzüglichen Grade der intellektuellen Fähigkeit, Genie zur Tugend nennen. Empfindsamkeit ist dies nicht, wie ein gewisser Schriftsteller sagt, sondern Selbständigkeit: und wer zur Tugend erziehen will, der muß zur Selbständigkeit erziehen.

Gelangt nun auf eine unbegreifliche Weise dieser Trieb nach Selbständigkeit, aber als bloßer blinder Trieb, weil auf ihn nicht mit Absicht und mit dem Bewußtsein der Reflexion reflektiert wird, zum Bewußtsein: so erscheint er notwendig als etwas Zufälliges; als etwas, das von ohngefähr und aus keinem höheren Grunde in uns vorhanden ist. Es ist vorherzusehen, daß schon durch diese Erscheinung der Charakter des Individuums weiter und anders werde bestimmt werden; und diese Bestimmtheit des Charakters ist es, die wir gegenwärtig zu untersuchen haben.

Die unterscheidenden Merkmale, worauf es bei Untersuchung dieses Charakters ankommt, sind diese: daß der Trieb nur als blinder Trieb erscheint, nicht als Gesetz, noch als stehend unter einem Gesetze; dann, daß derselbe, weil der Charakter schon durch die oben beschriebene Maxime des Eigennutzes bestimmt ist, erscheint als zufällig und unserer Natur außerwesentlich — als etwas, das nicht eben sein müßte. Aus diesen Merkmalen müssen wir folgern. Es ist nicht notwendig, daß jemand auf diesen Punkt überhaupt komme, und es ist ebensowenig notwendig, daß er darauf stehen bleibe; aber wenn einmal jemand darauf steht, so ist notwendig, daß sein Charakter auf eine gewisse bestimmte Weise ausfalle.

Zuvörderst, es wird auf dieser Stufe, inwiefern unsere Handlungen aus ihr erklärt werden müssen, überhaupt nicht

Digitized by Google

nach einer Maxime, sondern nach einem bloßen Triebe gehandelt. Es entsteht sonach eine Handelsweise, die der Handelnde sich selbst nicht erklärt, noch erklären kann, und welche als widersprechend erscheint; wie sich denn auch die Verteidiger der ersten ganz sinnlichen Denkart auf das Widersprechende dieser Handelsweise berufen, die wahre Moralität mit ihr verwechseln, und diese mit jener zugleich für widersinnig ausgeben. Schon allein dieses Merkmal ist hinreichend, um über ihre Verwerflichkeit zu entscheiden. — Die erst aufgestellte Maxime des Eigennutzes bleibt als Maxime auch in diesem Zustande herrschend, und wo mit Bewußtsein des Zwecks gehandelt wird, wird allemal nach ihr gehandelt; eine Handlung, durch den blinden Trieb motiviert, macht nur die Ausnahme von der Regel: woher es denn auch kommt, daß, wenn man sich hinterher über die Triebfedern seiner Handlung Rechenschaft geben will, man sie aus jener Maxime abzuleiten sucht, einen Zusammenhang mit ihr erkünstelt, und dadurch gewissermaßen sich selbst unrecht tut.

Der Materie des Wollens nach entsteht daraus die zwar nicht deutlich gedachte, aber für einen Beobachter vom höheren Standpunkte aus, den einzigen Erklärungsgrund enthaltende Maxime der unbeschränkten und gesetzlosen Oberherrschaft über alles außer uns. Der Mensch hat nicht den Vorsatz — er hat überhaupt keinen Vorsatz, sondern wird blind getrieben — aber er handelt, als ob er den Vorsatz hätte, alles außer ihm der absoluten Botmäßigkeit seines Willens zu unterwerfen; und das zwar absolut aus keinem möglichen anderen Grunde, als weil er es will. Es ist ohne weiteres klar, daß eine solche Handelsweise aus dem blinden und gesetzlosen Triebe nach absoluter Selbständigkeit entstehen mußte. Gewürdigt wird diese Maxime, wenn man sie mit der echt moralischen Maxime vergleicht. Nämlich diese will allerdings auch Freiheit und Unabhängigkeit; aber sie will nur allmählich und nach gewissen Regeln zu derselben gelangen; sie will sonach keine unbedingte und gesetzlose, sondern eine unter gewissen Einschränkungen stehende Kausalität. Der Trieb, von dem wir hier reden, fordert unbedingte und unbeschränkte Kausalität.

Digitized by Google

Die sehr kenntlichen und sehr gemeinen Äußerungen dieser Sinnesart sind folgende: Man will allerdings guten Willen haben, und will, daß alle anderen außer uns alles von unserem guten Willen abhängen lassen; aber von Pflicht und Schuldigkeit und Gesetz will man schlechterdings nichts hören. Man will großmütig sein und schonend, nur nicht gerecht. Man hat Wohlwollen gegen andere, nur nicht Respekt und Achtung für ihre Rechte. Kurz, unser empirischer Wille, der wieder nur von unserem Willen abhängt, der also ein absoluter empirischer Wille ist, soll Gesetz sein für die ganze vernunftlose und freie Natur außer uns.

Jeder muß einsehen, daß diese Charakterzüge sich aus dem bloßen Triebe nach Genuß nicht erklären lassen. Jede versuchte Erklärung dieser Art ist gezwungen, und leistet nicht, was sie leisten soll: wenn nur das Glück anderer außer uns wirklich gewollt, und dieser untaugliche Zweck nicht bloß vorgespiegelt wird, um einen noch untauglicheren, die Begierde nach bloßem Genusse, zu verstecken. Das Objekt unseres Willens ist gar nicht bestimmt durch einen möglichen Genuß, sondern es ist absolut durch den Willen bestimmt; der Form nach gerade wie bei der echt moralischen Denkart.

Dann, der Trieb behält notwendig seinen Charakter, den, daß er Achtung fordert. — Entweder die Durchsetzung dieser Denkart kostet keine Aufopferung an Genuß; weil man etwa keine Begierden hat, oder weil die Umstände uns keine Opfer auflegen. Dann billigt man kalt — nicht etwa sein eignes Betragen, denn man hat ja auf dasselbe als unter einer Regel stehend nicht reflektiert; aber den Gang der Natur oder die Handelsweise unserer Mitmenschen. Man glaubte fordern zu können — denn das ist eben der Charakter des Triebs nach Selbständigkeit — daß alles sich unter unseren Willen beuge: es geschieht, und es geschieht unserer Denkart nach daran nichts weiter, als was ganz recht ist und in der Ordnung. Es ist mit diesem Gelingen keine eigentliche Lust und Freude verknüpft, weil wir von der Natur keine Gunst erwarteten, sondern nur forderten, daß sie ihre Schuldigkeit tue. — Wird

Digitized by Google

hingegen uns nicht zuteil, was wir begehrten, so entsteht nicht eben Schmerz und Leiden, als ein wehmütiges niedergeschlagenes Gefühl, sondern Verdruß, als ein rüstiger Affekt; weil wir durch den Hang nach Selbständigkeit getrieben werden, und was wir wollen, entschieden fordern. Wir klagen Gott und die Natur an über Verletzung und Versagung der Gerechtigkeit; die Menschen insbesondere über Undank und Unerkenntlichkeit.

Oder die Durchsetzung einer solchen Denkart kostet Aufopferung. — Es ist sehr möglich, daß man sie mit den größten Verleugnungen durchsetze, weil jener Trieb höher ist, als der nach bloßem Genusse. Da der Trieb seinen Charakter, daß er auf Achtung gehe, beibehalten hat, so erfolgt dann Wertachtung seiner selbst. Es ist dabei folgendes zu bemerken. Zuvörderst, diese Wertachtung ist nicht sowohl eine Hochschätzung unseres freien Handelns durch absolute Selbsttätigkeit, als vielmehr eine Hochschätzung unseres Charakters, als eines ruhenden, und uns gegebenen. Wir haben eine Freude darüber, uns so gut und so edel zu finden, wie wir es kaum hätten denken sollen. Daß es so sein müsse, ersieht man daraus: wir handeln nach einem blinden Triebe, also nicht eigentlich mit Freiheit und Besonnenheit; wir haben unsere Handlung nicht vor dem Handeln vorher überlegt, sondern finden sie erst als ein Gegebenes, indem sie geschieht; wir finden die Regel, nach der sie erfolgt sein könnte, auch erst nachher; sie ist und bleibt sonach ein Gegebenes, nicht ein Selbstgemachtes, und, da sie etwas Gutes sein soll, ein angebornes Gute. Dieser Zug verrät sich sehr häufig, sowohl im gemeinen Leben, als in philosophischen Räsonnements. Z. B. die Behauptung von einer ursprünglichen Güte der menschlichen Natur gründet sich auf Erfahrung, wie denn auch die Verteidiger derselben gar nichts anderes vorgeben; und zwar auf die soeben beschriebene Art der Erfahrung. (Diese Behauptung ist ganz falsch. Die menschliche Natur ist ursprünglich weder gut noch böse. Sie wird erst eins von beiden durch Freiheit.)

Dann, diese Schätzung unserer selbst ist nicht eine kalte

Digitized by Google

ruhige Billigung, wie die moralische Selbstschätzung, sondern sie ist mit Freude, die allemal aus dem Unerwarteten hervorgeht, verknüpft; mit Freude über uns selbst, daß wir so gut sind. Daß es so sein müsse, ist daraus zu begreifen: Wir haben nach einem blinden Triebe gehandelt, und von uns nichts gefordert. Die Mittellinie, auf welche wir mit Bewußtsein neben alle unseresgleichen uns stellen, ist die Maxime des Eigennutzes; so sind einmal die Menschen alle, denken wir, und mehr ist von ihnen nicht zu fordern. Wir aber finden uns über dieses gemeine Maß der Menschheit gar sehr erhöht, wir haben ganz besondere Verdienste. Wir finden uns nicht etwa, wie wir, nach dem Sittengesetze betrachtet, uns finden würden, so wie wir schlechthin sein sollen; sondern wir finden uns über allen Vergleich besser, als wir zu sein eben nötig hätten. Es gibt für uns da lauter große und edle und verdienstliche Handlungen, lauter *opera supererogativa*. — Um mit einem einzigen Zuge diese Sinnesart zu charakterisieren: alles, was Gott, Natur und andere Menschen für uns tun, ist absolute Schuldigkeit; diese können nie etwas darüber tun, und sind immer unnütze Knechte: alles aber, was wir für sie tun, ist Güte und Gnade. Wie wir auch handeln mögen, Unrecht können wir nie haben. Opfern wir alles unserem Genusse auf, so ist dies ganz in der Ordnung, und nichts weiter als Ausübung unseres guten und gegründeten Rechts. Verleugnen wir denselben nur einmal im allermindesten, so haben wir überflüssiges Verdienst.

Daß diese Denkart, auf ihr Prinzip zurückgebracht, unvernünftig ist, wird wohl kaum jemand leugnen; daß sie, freilich dunkel und ohne auf Begriffe gebracht zu sein, sehr häufig vorkomme, noch dazu bei denjenigen Leuten vorkomme, die für sehr rechtlich und tugendhaft gehalten werden, wird derjenige wohl ebensowenig leugnen, der die Menschen kennt und fähig ist, in ihr Inneres einzudringen. Wir wollen dabei nicht an besondere Individuen, wir wollen an die Menschheit im ganzen denken. Fast die ganze Menschengeschichte ist nichts anderes, als der Beleg zu unserer Behauptung; und nur durch Voraussetzung einer solchen Sinnesart wird dieselbe

Digitized by Google

begreiflich. Unterjochung der Leiber und der Gewissen der Nationen, Eroberungs- und Religionskriege, und alle die Untaten, wodurch die Menschheit von jeher entehrt worden, wie lassen sie sich doch erklären? Was bewog den Unterdrücker, unter Arbeit und Gefahr seinen Zweck zu verfolgen? Hoffte er, daß dadurch die Quellen seiner sinnlichen Genüsse sich erweitern würden? Keineswegs. Was ich will, das soll geschehen; was ich sage, dabei soll es bleiben — war das einzige Prinzip, das ihn in Bewegung setzte.

Es ist schon oben gezeigt, daß diese Denkart nicht auf Genuß ausgeht. Der Eigendünkel, von welchem sie begleitet ist, gründet sich eben auf das Bewußtsein von Aufopferungen, deren man, seiner Meinung nach, sich gar wohl hätte überheben können. Allerdings gewährt die Befriedigung derselben hinterher einen anderen nicht sinnlichen Genuß: den der Liebkosungen, die man sich selbst macht; aber dieser Genuß ist gar nicht der Zweck, den wir beabsichtigten, nicht die Triebfeder unserer Handlungen. Der zwar nicht deutlich gedachte, aber dunkel unsere Handlung leitende Zweck ist der, daß unsere gesetzlose Willkür über alles herrsche. Diesem Zwecke opfern wir den Genuß auf, und hinterher schmeicheln wir uns über unsere Uneigennützigkeit.

Wird der Mensch als Naturwesen betrachtet, so hat diese Denkart einen Vorzug vor der vorher beschriebenen, wo alles nach dem sinnlichen Genusse, den es gewährt, geschätzt wird. Sie flößt, aus diesem Standpunkte angesehen, Bewunderung ein; da hingegen derjenige, der erst berechnet haben muß, was er dabei gewinnen werde, ehe er eine Hand rührt, verachtet wird. Sie ist und bleibt doch immer Unabhängigkeit von allem außer uns; ein Beruhen auf sich selbst. Man könnte sie heroisch nennen. Sie ist auch die gewöhnliche Denkart der Helden unserer Geschichte. — Betrachtet man sie aber in moralischer Rücksicht, so hat sie nicht den geringsten Wert, weil sie nicht aus Moralität hervorgeht. Ja sie ist gefährlicher, denn die erste, bloß sinnliche. Es wird durch sie zwar nicht das Prinzip der Sittlichkeit (denn ein solches ist in dieser Denkart gar nicht vorhanden), aber die Beurteilung

Digitized by Google

der materiellen Handlungen, die aus demselben Prinzip hervorgehen, wird verfälscht und verunreinigt, indem man sich gewöhnt, das Pflichtmäßige als verdienstlich und edel zu betrachten. Der Zöllner und Sünder hat zwar keinen größeren Wert, als der sich gerecht dünkende Pharisäer: denn beide haben nicht den mindesten Wert; aber der erstere ist leichter zu bessern, als der letztere.

IV.

Der Mensch hat nichts weiter zu tun, als jenen Trieb nach absoluter Selbständigkeit, der als blinder Trieb wirkend einen sehr unmoralischen Charakter hervorbringt, zum klaren Bewußtsein zu erheben; und dieser Trieb wird durch diese bloße Reflexion sich in demselben in ein absolut gebietendes Gesetz verwandeln, wie schon oben gezeigt worden. Wie jede Reflexion das Reflektierte beschränkt, so wird auch er durch diese Reflexion beschränkt, und zufolge dieser Beschränkung aus einem blinden Triebe nach absoluter Kausalität ein Gesetz bedingter Kausalität. Der Mensch weiß nun, daß er etwas schlechthin soll.

Soll nun dieses Wissen in Handlung übergehen, so wird dazu erfordert, daß der Mensch sich zur Maxime mache, stets und in jedem Falle zu tun, was die Pflicht fordert, darum weil sie es fordert. — Das letztere liegt schon im Begriffe einer Maxime, welche ja die höchste und absolute Regel ist, die keine andere über sich erkennt.

Es ist schlechthin unmöglich und widersprechend, daß jemand, bei dem deutlichen Bewußtsein seiner Pflicht im Augenblicke des Handelns, mit gutem Bewußtsein sich entschließe, seine Pflicht nicht zu tun; daß er gegen das Gesetz sich empörend ihm den Gehorsam verweigere, und es sich zur Maxime mache, nicht zu tun, was seine Pflicht ist, darum weil es seine Pflicht ist. Eine solche Maxime wäre teuflisch: aber der Begriff des Teufels widerspricht sich selbst, und hebt sonach sich auf. — Wir beweisen dies folgendermaßen: der Mensch ist sich seiner Pflicht klar bewußt, heißt: er als Intelligenz fordert von sich schlechthin, etwas zu tun: — er entschließt sich mit gutem Bewußtsein gegen seine Pflicht

Digitized by Google

zu handeln, heißt: er fordert von sich in demselben ungeteilten Momente, dasselbe nicht zu tun. Es wären sonach in demselben Momente durch dasselbe Vermögen in ihm widersprechende Forderungen, welche Voraussetzung sich selbst vernichtet und der klarste, offenbarste Widerspruch ist.

Aber es ist sehr möglich, daß man das klare Bewußtsein der Anforderung der Pflicht in sich verdunkle. Nämlich, nur durch einen Akt der absoluten Spontaneität entsteht jenes Bewußtsein, und nur durch Fortsetzung jenes Akts der Freiheit bleibt es; hört man auf zu reflektieren, so verschwindet es. (Es ist hier derselbe Fall, wie bei vielen Begriffen der transzendentalen Philosophie. Sobald man sich von dem höheren Gesichtspunkte herabsetzt, auf welchem allein sie möglich sind, so verschwinden dieselben in Nichts.) Die Sache verhält demnach sich so: wird auf die Anforderung des Gesetzes fortdauernd reflektiert, bleibt sie uns vor Augen, so ist es unmöglich, nicht nach ihr zu handeln, und ihr zu widerstehen. Verschwindet sie uns, so ist es unmöglich, nach ihr zu handeln. In beiden Fällen also herrscht Notwendigkeit; und wir scheinen hier in einen intelligiblen Fatalismus, nur von einem niederen Grade, als der gewöhnliche, zu geraten. Nämlich im gewöhnlichen wirkt einmal das ohne alles Zutun der Freiheit vorhandene Sittengesetz im Menschen Bewußtsein seiner selbst, und eine ihm entsprechende Handlung; ein andermal hat es diese Kraft nicht, und es ist, in Ermanglung dieser Triebfeder, eine niedere bestimmend. Dieses System ist schon abgewendet, durch die nicht unwichtige Einsicht, daß das Sittengesetz gar nicht so etwas ist, welches ohne alles Zutun in uns sei, sondern daß es erst durch uns selbst gemacht wird. Aber in dem gegenwärtigen Systeme dauert das Bewußtsein desselben entweder fort, und dann bewirkt es notwendig die moralische Handlung; oder es verschwindet, und dann ist ein moralisches Handeln unmöglich. Der Anschein des Fatalismus verschwindet sogleich, wenn man darauf merkt, daß es ja von unserer Freiheit abhänge, ob jenes Bewußtsein fortdauere, oder sich verdunkle. Es verhält sich hiermit, wie mit den oben angezeigten verschiedenen Reflexionspunkten.

Digitized by Google

Ferner bemerke man wohl, daß auch dieser Akt der Freiheit, durch welchen man jenes Bewußtsein entweder klar erhält, oder es verdunkeln läßt, ein absolut erster und darum unerklärlicher Akt ist. Nämlich, es geschieht nicht etwa nach einer Maxime, also mit dem Bewußtsein dessen, was ich tue, und der Freiheit, mit welcher ich es tue, daß ich die Anforderung des Gesetzes in mir verdunkle. Dies wäre die oben als widersprechend aufgezeigte Empörung wider das Gesetz. Es geschieht schlechthin, weil es geschieht; schlechthin ohne einen höheren Grund. Oder, um es noch von einer anderen Seite zu zeigen: das Verschwinden des Bewußtseins der Pflicht ist eine Abstraktion von derselben. Nun gibt es zwei sehr verschiedene Arten der Abstraktion. Ich abstrahiere entweder mit deutlichem Bewußtsein, nach einer Regel; oder die Abstraktion entsteht mir von selbst, auch wo ich nicht abstrahieren sollte; durch unbestimmtes Denken, durch welches z. B. alle Formular-Philosophie zustande kommt. Das Verschwinden, von welchem hier geredet wird, ist eine Abstraktion von der letzteren Art; ein unbestimmtes Denken, das gegen die Pflicht läuft, indem ja das bestimmte Bewußtsein der Pflicht selbst Pflicht ist. — Es geschieht im Gegenteil durch einen absolut anfangenden Akt, daß ich das Bewußtsein der Pflicht klar erhalte. Es läßt darüber nur soviel sich sagen. Durch die Gedankenlosigkeit und Unaufmerksamkeit auf unsere höhere Natur, mit welcher unser Leben notwendig anhebt, gewöhnen wir uns an diese Gedankenlosigkeit, und gehen so hin in dem gewohnten Geleise: ohne daß dadurch gesagt werden solle, wir könnten uns nicht durch Freiheit über diesen Zustand erheben. Ebenso werden wir auch im Gegenteile uns an festes Nachdenken und Aufmerksamkeit auf das Gesetz gewöhnen, ohne daß dadurch Notwendigkeit erfolge. Die Übung und Aufmerksamkeit, das Wachen über uns selbst, muß immer fortgesetzt werden; und niemand ist seiner Moralität, ohne fortgesetzte Anstrengung, einen Augenblick sicher. Kein Mensch, ja, soviel wir einsehen, kein endliches Wesen, wird im Guten bestätigt.

Das bestimmte klare Bewußtsein verschwindet. Es lassen sich dabei zwei Fälle denken. Entweder dieses Bewußtsein ver-

Digitized by Google

schwindet uns ganz, und es bleibt bis zum Handeln gar kein Gedanke an Pflicht übrig. Dann handeln wir entweder nach der Maxime des Eigennutzes, oder nach dem blinden Triebe, unsern gesetzlosen Willen überall herrschend zu machen. Beide Charaktere sind schon oben beschrieben.

Oder es bleibt uns ein Bewußtsein der Pflicht überhaupt, nur ein unbestimmtes. — Es kommt hier zuvörderst darauf an, daß man überhaupt einsehe, wie ein bestimmtes Bewußtsein in ein unbestimmtes und schwankendes sich verwandeln könne. — Alles unser Bewußtsein hebt mit Unbestimmtheit an; denn es hebt mit der Einbildungskraft an, welche ein schwebendes und zwischen Entgegengesetzten schwankendes Vermögen ist. Erst durch den Verstand wird das Produkt dieses Schwankens, das noch keine scharfen Umrisse hat, bestimmt und fixiert. Aber auch nachdem es schon bestimmt ist, kann es sehr leicht geschehen, daß man die scharfe Grenze wieder fahren lasse, und das Objekt lediglich in der Einbildungskraft halte. Dies geschieht mit Bewußtsein in der willkürlichen Abstraktion, wenn ich einen Gemeinbegriff bilde; da lasse ich die individuellen Bestimmungen aus, und erhebe eben dadurch meinen Begriff zu einem allgemeinen. Hier wird jedoch der Begriff allerdings bestimmt. Daß er in dem und dem Grade unbestimmt ist, darin eben besteht seine Bestimmtheit. — Es geschieht ohne Bewußtsein, bei Zerstreuung und Gedankenlosigkeit. Bei weitem die wenigsten Menschen fassen die Gegenstände bestimmt und scharf auf. Die Objekte schweben denselben nur so vorüber, wie im Traume und mit einem Nebel bedeckt. Ist denn dann ihr Verstand gar nicht tätig gewesen? Jawohl, außerdem entstünde auch nicht das geringste Bewußtsein. Die Bestimmtheit entschlüpft ihnen nur sogleich wieder, und der Durchgang durch die Regionen des Verstandes ist schnell vorübereilend. Auch in Absicht seiner Unbestimmtheit ist ein so entstandener Begriff unbestimmt. Er schwebt zwischen mehrerer oder minderer Unbestimmtheit, ohne Zutun der Urteilskraft. — Dies ist nun hier der vorausgesetzte Fall mit dem Pflichtbegriffe, er verdunkelt sich von selbst, weil ich ihn nicht festhalte.

Digitized by Google

Es liegt im Pflichtbegriffe, wie er in einem bestimmten Falle gedacht wird, dreierlei Bestimmtes, das seine Bestimmtheit verlieren kann. — Zuvörderst ist in jedem bestimmten Falle irgendeine bestimmte Handlung unter allen möglichen Pflicht, und alle übrigen außer ihr sind pflichtwidrig. Nur der Begriff von dieser Handlung ist begleitet von dem oben beschriebenen Gefühle der Gewißheit und Überzeugung. Diese Bestimmtheit der Handlung entschlüpft uns, indem der Pflichtbegriff seiner Form nach bleibt. Wir begreifen etwas anderes als Pflicht, das wir vielleicht auch unseres Wissens um der Pflicht willen tun mögen; das aber, nur ohne unser Wissen, wenn wir nämlich ehrlich zu Werke gehen, durch irgendeine Neigung gefordert und bestimmt werden muß, da wir den eigentlichen Leitfaden des Gewissens schon verloren haben. Wir täuschen uns dann selbst über das, was unsere Pflicht ist, und handeln, wie man gewöhnlich sagt, aus einem irrenden Gewissen. Aber dieser Irrtum ist und bleibt unsere Schuld. Hätten wir unsere Einsicht in die Pflicht, die schon da war, festgehalten (und das hängt lediglich ab von unserer Freiheit), so hätten wir nicht geirrt. Es waltet hier ein sehr gefährlicher Selbstbetrug, gegen welchen man auf seiner Hut zu sein sehr nötig hat. — Wenn wir nur ehrlich zu Werke gehen, sagte ich soeben: denn es ist sehr wohl möglich, daß jemand nur anderen vorspiegele, er tue aus Pflicht, wovon er selbst gar wohl weiß, daß er es aus Eigennutz tut, und daß es die Pflicht von ihm gar nicht fordert, und daß er um die Pflicht sich gar nicht bekümmert, weil er etwa ein dogmatisch Ungläubiger ist. Ein solcher ist ein grober Heuchler und gehört nicht in die gegenwärtige Klasse.

Zweitens ist in der Pflichterkenntnis bestimmt, daß gerade in diesem Falle auf eine gewisse Art gehandelt werden solle. Diese Bestimmtheit der gegenwärtigen Zeit kann uns entfallen; und dann erscheint das Gebot als ein solches, das auf keine bestimmte Zeit geht, das allerdings Gehorsam fordert, aber eben nicht auf der Stelle, mit dessen Ausführung man sich eben nicht zu übereilen hat. Daher kommt das Aufschieben der Besserung; der Gedanke, daß man nur noch

Digitized by Google

erst diese oder jene Lust genießen, diesen oder jenen sträflichen Plan ausführen, und alsdann ernstlich an seine Besserung denken wolle. — Diese Denkart ist teils ganz verwerflich: das Sittengesetz gibt keine Bedenkzeit und keinen Aufschub, sondern es verlangt jedesmal, sowie es redet, Gehorsam auf der Stelle; teils ist sie gefährlich: denn hat man das Aufschieben einmal gelernt, so wird man es leicht immer fortsetzen. Die Zeit, da man keine Lieblingswünsche mehr haben wird, deren Erfüllung man erst abwarten möchte, wird nie kommen; denn der Mensch wünscht immer. — Ein solcher ist träge und verlangt durch eine fremde Macht aus der Reihe,[1] in der er sich nun einmal befindet, herausgeworfen zu werden; aber eine solche Macht gibt es nicht. Die Allmacht selbst vermag nicht, was er begehrt.

Endlich ist die Anforderung der Pflicht ihrer Form nach, als Pflicht, bestimmt; sie verlangt schlechterdings, und mit Nachsetzung aller anderen Triebe Gehorsam. Läßt man diese Bestimmtheit in sich dunkel werden, so erscheint uns das Pflichtgebot nicht mehr als Gebot, sondern nur etwa als guter Rat, dem man folgen könne, wenn es uns beliebt und nicht zu viel Verleugnung kostet; dem aber allenfalls sich auch etwas abdingen lasse. Man macht in diesem Zustande sich eine gemischte Maxime, geht nicht eben allenthalben auf den größten Genuß aus, und fragt nur nach ihm; bescheidet sich vielmehr, hier und da auch eine Pflicht tun zu müssen, opfert der Pflicht etwa diejenigen Genüsse auf, die uns außerdem nicht reizen, der Verschwender den Geiz, der Ehrsüchtige Lüste, die ihn um seine Ehre bringen könnten, behält sich aber diejenigen vor, die uns die liebsten sind; macht so einen Vertrag zwischen dem Gewissen und der Begier, und glaubt sich mit beiden zugleich abgefunden zu haben.

Diese Denkart ist es, welche frech vorgibt, man könne nicht so leben, wie es das Sittengesetz verlange; die pünktliche Ausübung desselben sei unmöglich: ein Vorgeben, das im gemeinen Leben sehr häufig ist, das sich aber von ihm aus auch

[1] Ruhe (?) (Konjektur von I. H. Fichte.)

Digitized by Google

in philosophische und theologische Systeme eingeschlichen. Von was für einer Unmöglichkeit mag doch hier die Rede sein? Daß wir oft unseren festesten Willen wegen äußerer Verhinderungen in der Welt außer uns nicht realisieren können, mag wohl sein: die Ausführung aber fordert das Sittengesetz auch nicht unbedingt, sondern nur, daß wir alle unsere Kräfte anstrengen, nur tun, was wir tun können; und warum sollten wir denn nicht tun können, was wir tun können? Nur daß wir nicht das Gegenteil von unserer Pflicht tun, fordert das Sittengesetz. Und warum sollen wir denn dies nicht unterlassen können? Welche Macht könnte denn uns freie Wesen zum Handeln zwingen? — Wenn wir diesen oder jenen Genuß, diesen oder jenen Besitz usf. behalten, diese oder jene Neigung befriedigen wollen, können wir nicht: das ist's, was jener Vorwand eigentlich sagen will. Die Pflicht fordert von uns jene Opfer. Wir können nicht beides zusammen sein. — Aber wer sagt denn auch, daß wir das erste behalten sollen? Es soll für die Pflicht alles, Leben und Ehre, und was dem Menschen teuer sein kann, aufgeopfert werden. Dies ist unsere Meinung. Wir haben gar nicht behauptet, daß immer und in jedem Falle die Befriedigung des Eigennutzes und die Erfüllung der Pflicht beisammenstehen könne. Das erstere soll aufgegeben werden. Also, wir w o l l e n nur nicht. Wir können es nur über unseren Willen nicht erhalten, jene Opfer zu bringen. Aber dann mangelt es ja offenbar am Willen und nicht am Können. — Zeugt irgend etwas schreiend von der weiten Verbreitung des menschlichen Verderbens und von der Schamlosigkeit desselben, so ist es diese widersprechende und gänzlich unvernünftige Ausflucht, die doch gesagt, und wieder gesagt, von den verständigsten Leuten gesagt und verteidigt wird, und die mehrere Sittenlehrer sich wirklich gefallen lassen, und sich darauf ernsthaft einlassen, als ob sie einen Grad von Vernünftigkeit hätte.

(So ist es auch anderwärts, — wenn von Ausführung des durch reine Vernunft Geforderten auch in technisch-praktischer Rücksicht geredet wird; und der Satz: wir können nicht, bedeutet überall immer dasselbe. Wenn z. B. eine gründliche

Digitized by Google

Verbesserung der Staatsverfassung gefordert wird, so antwortet man: diese Vorschläge sind unausführbar — verstehe, wenn die alten Mißbräuche bleiben sollen. Aber wer sagt denn auch, daß diese bleiben sollen?)

Diese drei verschiedenen Weisen, die Strenge des Sittengesetzes zu umgehen, können vereinigt sein. Der Zustand des Menschen ist besonders um der letzteren willen gefährlich. Hat man sich einmal überredet, daß man mit der Strenge des Gesetzes sich abfinden könne, so bleibt es gar leicht das ganze Leben hindurch dabei, wenn nicht etwa eine starke Erschütterung von außen hinzukommt, die uns eine Veranlassung wird, in uns zu gehen; und insofern ist der Sünder weit leichter zu bessern, als ein eingebildeter Gerechter von der letzten Klasse.

Anhang.

Um die Lehre von der Freiheit in das hellste Licht zu setzen, und den Fatalismus bis in seine äußersten Schlupfwinkel zu verfolgen, nehmen wir noch besondere Rücksicht auf Kants Behauptung von einem radikalen Bösen im Menschen.

Wir haben das Böse im Menschen so erklärt. Zum Bewußtsein seiner selbst kommen muß jeder, wenn er ein Mensch soll genannt werden können. Dazu gehört nichts weiter, als daß er der Freiheit in der Wahl seiner Handlungen sich bewußt werde. Dieses Bewußtsein tritt schon dadurch ein, daß er unter dem Mannigfaltigen, welches der bloße Naturtrieb von ihm fordert, eine Auswahl treffen lernt. Er wird dann dunkel, oder, wenn er mehr Verstand und Nachdenken erhält, deutlich nach der Maxime des Eigennutzes handeln; und insofern kann man ihm mit Reinhold einen eigennützigen Trieb, den er selbst aber erst durch die frei gewählte Maxime eigennützig gemacht hat, beilegen; denn der bloße Naturtrieb ist keineswegs ein eigennütziger oder tadelswürdiger, sondern ihn zu befriedigen ist selbst Pflicht, wie wir zu seiner Zeit sehen werden. Auf dieser Stufe wird er nun leicht beharren, da nichts ihn weiter treibt, und gar keine Notwendigkeit obwaltet, daß er auf seine höheren Anlagen reflektiere.

Digitized by Google

Hätten wir bloß gesagt: auf dieser Stufe kann der Mensch beharren, wenn er will, so hätte es damit kein weiteres Bedenken. Wir hätten eine bloß problematische Behauptung aufgestellt. Aber wie kommen wir zu der kategorischen und positiven: es ist zwar nicht notwendig, aber es ist zu erwarten, daß er darauf bleibe? Was behaupten wir denn da eigentlich, und welches ist das Positive, das wir unvermerkt voraussetzen?

Dies ist's, was wir voraussetzen: der Mensch werde nichts tun, das nicht schlechthin notwendig sei, und das er nicht, durch sein Wesen gedrungen, tun müsse. Wir setzen sonach eine ursprüngliche Trägheit zur Reflexion und, was daraus folgt, zum Handeln nach dieser Reflexion voraus. — Dies wäre sonach ein wahres positives radikales Übel; nicht etwas nur Negatives, wie es bisher den Anschein gehabt hat. So mußte es denn auch sein. Wir müssen ein Positives haben, um nur das Negative erklären zu können.

Und was berechtigt uns zu einer solchen Voraussetzung? Ist es bloß die Erfahrung? Kant scheint dies anzunehmen; ohnerachtet er übrigens dasselbe folgert, was wir sogleich folgern werden. Aber die bloße Erfahrung würde uns nicht zu einer so allgemeinen Voraussetzung berechtigen. Es muß sonach wohl einen Vernunftgrund für jene Behauptung geben, der nur nicht etwa Notwendigkeit erzeuge, indem dadurch die Freiheit aufgehoben würde, sondern nur jene Allgemeinheit der Erfahrung erklärbar mache.

Der Natur überhaupt, als solcher, ist eine Kraft der Trägheit *(vis inertiae)* zuzuschreiben. Es geht dies aus dem Begriffe der Wirksamkeit eines freien Wesens hervor, die notwendig in die Zeit fallen muß, wenn sie wahrnehmbar sein soll; und dies nicht könnte, wenn sie nicht gesetzt würde, als durch die Objekte aufgehalten. Zwar scheint der Begriff einer Kraft der Trägheit widersprechend, aber er ist nichtsdestoweniger reell; es kommt nur darauf an, daß wir ihn richtig fassen. — Die Natur als solche, als Nicht-Ich und Objekt überhaupt, hat nur Ruhe, nur Sein: sie ist, was sie ist, und insofern ist ihr gar keine tätige Kraft zuzuschreiben. Aber sie

Digitized by Google

hat eben, um zu bestehen, ein Quantum Tendenz oder Kraft zu bleiben, was sie ist. Hätte sie diese nicht, so bestünde sie keinen Augenblick in ihrer Gestalt, würde unaufhörlich verwandelt, hätte sonach eigentlich gar keine Gestalt, und wäre nicht, was sie ist. Wird nun durch eine entgegengesetzte Kraft eingewirkt auf sie, so wird sie notwendig mit aller Kraft, die sie hat, zu bleiben was sie ist, widerstehen; und jetzt erst wird durch Beziehung auf die entgegengesetzte Tätigkeit selbst Tätigkeit, was vorher nur Trägheit war; beide Begriffe sind synthetisch vereinigt, und dies soll eben eine Kraft der Trägheit bedeuten.

Wir selbst sind auf dem angezeigten Gesichtspunkte nichts mehr als Natur. Unsere Kräfte sind Kräfte der Natur; und ob es gleich die Freiheit ist, die sie belebt, indem die Kausalität der Natur mit dem Triebe zu Ende ging, so ist doch die Richtung absolut keine andere, als diejenige, welche die Natur, ihr selbst überlassen, gleichfalls genommen haben würde. Ferner ist selbst dies, daß wir auf dem beschriebenen Reflexionspunkte stehen, da es ja notwendig ist, gleichfalls zu betrachten als Folge des Mechanismus. Wir sind also in jeder Betrachtung Natur. Was aber der ganzen Natur zukommt, muß auch dem Menschen, inwiefern er Natur ist, zukommen: das Widerstreben aus seinem Zustande herauszugehen, die Tendenz in dem gewohnten Geleise zu verbleiben.

(So allein läßt sich eine allgemeine Erscheinung in der Menschheit erklären, die über alles menschliche Handeln sich erstreckt: die Möglichkeit der Angewöhnung und der Hang, bei dem Gewohnten zu bleiben. Jeder Mensch, selbst der kräftigste und tätigste, hat seinen Schlendrian, wenn man uns erlaubt, uns dieses niedrigen, aber sehr bezeichnenden Ausdruckes zu bedienen, und wird lebenslänglich gegen ihn zu kämpfen haben. Dies ist die Kraft der Trägheit unserer Natur. Selbst die Regelmäßigkeit und Ordnung der meisten Menschen ist nichts anderes, als jener Hang zur Ruhe und zum Gewohnten. Es kostet stets Mühe sich loszureißen. Gelingt es auch einmal, und dauert die erhaltene Erschütterung in einigen Nachklängen fort, so verfällt doch der Mensch, sobald er aufhört

Digitized by Google

über sich selbst zu wachen, gar bald wieder in die gewohnte Trägheit zurück.)

Man denke sich den Menschen in dem beschriebenen Zustande. Da er überhaupt seinem ursprünglichen Wesen nach, wenngleich nicht in der Wirklichkeit, frei ist und unabhängig von der Natur, so soll er immer aus diesem Zustande sich losreißen; und kann es auch, wenn man ihn als absolut frei betrachtet: aber ehe er durch Freiheit sich losreißen kann, muß er erst frei sein. Nun ist es gerade seine Freiheit selbst, welche gefesselt ist; die Kraft, durch die er sich helfen soll, ist gegen ihn im Bunde. Es ist gar kein Gleichgewicht errichtet; sondern es ist ein Gewicht seiner Natur da, das ihn hält, und gar kein Gegengewicht des Sittengesetzes. Nun ist zwar wahr, daß er absolut in die andere Wagschale treten und jenen Streit entscheiden soll; es ist wahr, daß er auch wirklich Kraft in sich hat, ins unendliche sich soviel Gewicht zu geben, als nötig ist, um seine Trägheit zu überwiegen: und daß er in jedem Augenblicke durch einen Druck auf sich selbst, durch den bloßen Willen, diese Kraft aus sich herausheben kann; aber wie soll er auch nur zu diesem Willen, und zu diesem ersten Drucke auf sich selbst kommen? Aus seinem Zustande geht ein solcher keineswegs hervor, sondern vielmehr das Gegenteil, das ihn hält und fesselt. Nun ist auch dies wahr, daß dieser erste Anstoß daraus nicht hervorgehen soll, noch kann, sondern absolut aus seiner Selbsttätigkeit. Aber wo ist denn in seinem Zustande die Stelle, aus welcher er jene Kraft hervorbringen könnte? — Absolut nirgends. Sieht man die Sache natürlich an, so ist es schlechthin unmöglich, daß der Mensch sich selbst helfe; so kann er gar nicht besser werden. Nur ein Wunder, das er aber selbst zu tun hätte, könnte ihn retten. (Diejenigen sonach, welche ein *servum arbitrium* behaupteten, und den Menschen als einen Stock und Klotz charakterisierten, der durch eigne Kraft sich nicht aus der Stelle bewegen könnte, sondern durch eine höhere Kraft angeregt werden müßte, hatten vollkommen recht, und waren konsequent, wenn sie vom natürlichen Menschen redeten; wie sie denn taten.)

Digitized by Google

Trägheit sonach, die durch lange Gewohnheit sich selbst ins unendliche reproduziert, und bald gänzliches Unvermögen zum Guten wird, ist das wahre, angeborene, in der menschlichen Natur selbst liegende radikale Übel: welches sich aus derselben auch gar wohl erklären läßt. Der Mensch ist von Natur faul, sagt Kant sehr richtig.

Aus dieser Trägheit entspringt zunächst Feigheit, das zweite Grundlaster der Menschen. Feigheit ist die Trägheit, in der Wechselwirkung mit anderen unsere Freiheit und Selbständigkeit zu behaupten. Jeder hat Mut genug gegen denjenigen, von dessen Schwäche er schon entschieden überzeugt ist; hat er aber diese Überzeugung nicht, bekommt er mit einem zu tun, in welchem er mehr Stärke — sie sei, von welcher Art sie wolle — vermutet, als in sich selbst, so erschrickt er vor der Kraftanwendung, der es bedürfen werde, seine Selbständigkeit zu behaupten, und gibt nach. — Nur so ist die Sklaverei unter den Menschen, die physische sowohl als die moralische, zu erklären; die Untertänigkeit und die Nachbeterei. Ich erschrecke vor der körperlichen Anstrengung des Widerstands und unterwerfe meinen Leib; ich erschrecke vor der Mühe des Selbstdenkens, die mir jemand durch Anmutung kühner und verwickelter Behauptungen anträgt, und glaube lieber seiner Autorität, um nur schnell seiner Anforderungen mich zu entledigen. (Es gibt immer Menschen, die da herrschen wollen; den Grund davon haben wir oben gesehen. Diese sind die wenigeren und die stärkeren. Sie haben einen rüstigen und kühnen Charakter. Wie kommt es doch, daß die einzelnen, die vereint stärker sein würden, sich jenen unterwerfen? So geht es zu. Die Mühe, die ihnen der Widerstand machen würde, fällt ihnen schmerzhafter, als die Sklaverei, der sie sich unterwerfen, und in der sie es auszuhalten hoffen. Die mindeste Kraftäußerung ist dem gewöhnlichen Menschen weit schmerzhafter, als tausendfaches Leiden, und er mag lieber alles erdulden, als einmal handeln. Bei jenem bleibt er doch in Ruhe, und gewöhnt sich daran. So tröstete jener Matrose sich lieber mit der Hoffnung, daß er es in der Hölle werde aushalten können, als daß er in diesem Leben

Digitized by Google

sich gebessert hätte. Dort sollte er nur leiden; hier hätte er tun müssen.)

Der Feige tröstet bei dieser Unterwerfung, die ihm doch nicht von Herzen geht, sich besonders der List und des Betrugs; denn das dritte Grundlaster der Menschen, das aus der Feigheit natürlich entsteht, ist die Falschheit. Der Mensch kann seine Selbstheit nicht so ganz verleugnen, und einem anderen aufopfern, wie er wohl etwa vorgibt, um der Mühe, sie im offenen Kampfe zu verteidigen, überhoben zu sein. Er sagt dies daher nur so, um sich seine Gelegenheit besser zu ersehen, und seinen Unterdrücker dann zu bekämpfen, wenn die Aufmerksamkeit desselben nicht mehr auf ihn gerichtet sein wird. Alle Falschheit, alles Lügen, alle Tücke und Hinterlist kommt daher, weil es Unterdrücker gibt; und jeder, der andere unterjocht, muß sich darauf gefaßt halten. — Nur der Feige ist falsch. Der Mutige lügt nicht, und ist nicht falsch: aus Stolz und Charakterstärke, wenn es nicht aus Tugend ist.

Dies ist das Bild des gewöhnlichen natürlichen Menschen. Des gewöhnlichen, sage ich; denn der außergewöhnliche, und von der Natur vorzüglich begünstigte hat einen rüstigen Charakter, ohne in moralischer Rücksicht im mindesten besser zu sein: er ist weder träge, noch feig, noch falsch, aber er tritt übermütig alles um sich herum nieder, und wird Herr und Unterdrücker derer, die gerne Sklaven sind.

Diese Schilderung mag häßlich und widerlich scheinen. Nur erhebe man dabei nicht das übliche Seufzen, oder Schmähen, über die Unvollkommenheit der menschlichen Natur. — Gerade, daß diese Züge euch als häßlich erscheinen, beweist den Adel und die Erhabenheit der Menschheit. Findet ihr es denn ebenso häßlich, daß das stärkere Tier das schwächere frißt, und das schwächere das stärkere überlistet? Ohne Zweifel nicht; ihr findet dieses natürlich und in der Ordnung. Bei dem Menschen findet ihr es nur darum anders, weil es euch gar nicht möglich ist, denselben als ein bloßes Naturprodukt zu betrachten, sondern ihr genötigt seid, ihn als ein über alle Natur erhabenes, freies und übersinnliches Wesen zu

Digitized by Google

denken. Selbst, daß der Mensch des Lasters sich fähig findet, zeigt, daß er zur Tugend bestimmt ist. — Dann, was wäre die Tugend, wenn sie nicht tätig errungenes Produkt unserer eignen Freiheit, nicht Erhebung in eine ganz andere Ordnung der Dinge wäre? — Endlich, wer kann nach der hier gegebenen Begründung dieser Züge denken, daß dieselben bloß für die menschliche Gattung gelten; daß sie nur dieser als etwas Fremdartiges durch einen feindseligen Dämon angeworfen worden, und daß irgend ein anderes endliches Vernunftwesen anders sein könnte. Sie gehen ja nicht aus einer besonderen Beschaffenheit unserer Natur, sondern aus dem Begriffe der Endlichkeit überhaupt hervor. Mag man sich doch Cherubinen und Seraphinen denken; sie können wohl den weiteren Bestimmungen, keineswegs aber den Grundzügen nach anders gedacht werden, als der Mensch. Der Heilige ist nur Einer; und alles Geschöpf ist von Natur notwendig unheilig und unrein, und kann nur durch eigne Freiheit sich zur Moralität erheben.

Wie soll nun bei dieser eingewurzelten Trägheit, welche gerade die einzige Kraft lähmt, durch die der Mensch sich helfen soll, ihm geholfen werden? — Was fehlt ihm denn eigentlich? Nicht die Kraft; diese hat er wohl, aber das Bewußtsein derselben, und der Antrieb, sie zu gebrauchen. Dieser kann nicht von innen kommen, aus den angeführten Gründen. Soll er nicht durch ein Wunder entstehen, sondern auf natürlichem Wege, so muß er von außen kommen.

Er könnte ihm nur durch den Verstand kommen und das gesamte theoretische Vermögen, welches allerdings gebildet werden kann. Das Individuum müßte sich selbst in seiner verächtlichen Gestalt erblicken, und Abscheu für sich empfinden: es müßte Muster erblicken, die ihn[1] emporhöben, und ihm ein Bild zeigten, wie er[1] sein sollte, ihm Achtung und mit ihr die Lust einflößten, dieser Achtung sich selbst auch würdig zu machen. Einen anderen Weg der Bildung gibt es nicht. Dieser gibt das, was da fehlt, Bewußtsein und Antrieb. Die Besserung

[1] eigentlich: es.

Digitized by Google

und Erhebung aber hängt immerfort, wie sich versteht, ab von der eignen Freiheit; wer diese eigne Freiheit auch dann noch nicht braucht, dem ist nicht zu helfen.

Woher aber sollen nun diese äußeren Antriebe unter die Menschheit kommen? — Da es jedem Individuum, ohnerachtet seiner Trägheit, doch immer möglich bleibt, sich über sie zu erheben, so läßt sich füglich annehmen, daß unter der Menge der Menschen einige sich wirklich emporgehoben haben werden zur Moralität. Es wird notwendig ein Zweck dieser sein, auf ihre Mitmenschen einzuwirken, und auf die beschriebene Art auf sie einzuwirken.

So etwas nun ist die positive Religion; Veranstaltungen, die vorzügliche Menschen getroffen haben, um auf andere zur Entwicklung des moralischen Sinns zu wirken. Diese Veranstaltungen können wegen ihres Alters, wegen ihres allgemeinen Gebrauchs und Nutzens etwa noch mit einer besonderen Autorität versehen sein: welche denen, die ihrer bedürfen, sehr nützlich sein mag. — Vorerst nur zur Erregung der Aufmerksamkeit: denn etwas anderes — Glauben auf Autorität und blinden Gehorsam, können sie nicht bezwecken, ohne die Menschen von Grund aus unmoralisch zu machen: wie oben gezeigt worden.

Es ist sehr natürlich, daß jene Menschen, aus deren Innerem sich durch ein wahres Wunder und durch gar keine natürliche Ursache, wie wir gesehen haben, jener moralische Sinn entwickelte, den sie vielleicht bei keinem ihrer Zeitgenossen antrafen, dieses Wunder sich so deuteten, daß es durch ein geistiges und intelligibles Wesen außer ihnen bewirkt sei: und wenn sie unter sich selbst ihr empirisches Ich verstunden, so hatten sie ganz recht. Es ist möglich, daß diese Deutung bis auf unsere Zeiten herabgekommen sei. Sie ist theoretisch wahr in dem angezeigten Sinne; sie ist, auch wenn sie nicht so genau bestimmt wird, ganz unschädlich; wenn nur durch sie kein blinder Gehorsam erzwungen werden soll; und jeder wird es mit seinem Glauben daran halten, wie er, seiner Überzeugung nach, kann: sie ist in praktischer Beziehung für die meisten Menschen ganz indifferent.

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt
der Sittenlehre im eigentlichen Verstande.

Über das Materiale des Sittengesetzes oder systematische Übersicht unserer Pflichten.

§ 17.
Einleitung oder Erörterung unserer Aufgabe.

Wir müssen wissen, wonach wir fragen; wir müssen schon im voraus uns einen Plan der Beantwortung unserer Frage machen. Dies ist die Absicht des gegenwärtigen Paragraphen. Ich muß an einiges Alte erinnern.

I.

Ich habe Kausalität, heißt bekanntermaßen: das, was ich mir als Zweck vorsetzte, trifft in der Erfahrung ein. Wir haben von dem transzendentalen Gesichtspunkte aus gesehen, daß diese Übereinstimmung der Wahrnehmung mit dem Willen in ihrem höchsten Grunde nichts anderes ist, als eine Übereinstimmung unseres empirischen, durch absolute Spontaneität bestimmten Seins mit unserem Urtriebe; bestimme ich mich zu etwas, das mein ursprünglicher Trieb wirklich fordert, so werde ich, das in der Zeit Bestimmte, mit mir, dem Ursprünglichen, aber ohne alles mein Bewußtsein Vorhandenen, in Übereinstimmung gesetzt: es entsteht dadurch ein Gefühl des Zwangs; denn ich fühle dann mich ganz, und dieses Gefühl ist eine Wahrnehmung, wie oben weiter auseinandergesetzt worden.

Digitized by Google

Nun geht der ursprüngliche Trieb auf gar mancherlei, denn er ist mir für alle Ewigkeit gegeben; in alle Ewigkeit ist alle meine Existenz und alle meine Erfahrung nichts weiter, als eine Analyse desselben. Zwar kann er nur allmählich, und indem durch Zwischenzustände hindurchgegangen wird, selbst in einzelnen Fällen befriedigt werden, nach dem Obigen: aber selbst in einzelnen Fällen läßt sich das, wonach er strebt, durch die freie Reflexion in ein Mannigfaltiges einteilen. (Der Urtrieb strebt in jedem möglichen Momente ein Bestimmtes an = X, bestimmt durch alles Vorhergegangene und durch seine eigne Natur; aber dieses bestimmte X ist ein Quantum, und kann durch die absolut freie Reflexion ins unendliche geteilt werden in a b c, a wieder in d e f, usf.) Dadurch erst entsteht ein mannigfaltiges Handeln. Da aber das ganze X, als gefordert durch den Urtrieb, möglich ist, so sind auch alle Teile desselben möglich. Es sind in jedem Falle gar mancherlei Handlungen möglich. — Aber, daß etwas erfolge, dazu gehört nicht nur, daß es möglich sei, sondern auch, daß ich mich dazu bestimme. Was ich nicht will, geschieht nicht durch meinen Trieb, und nur das unter allem möglichen, was ich will, geschieht.

II.

Man bleibe bei dem Begriffe des Mannigfaltigen, das da möglich ist, als eines solchen stehen, d. h. man sehe nicht auf das Verhältnis dieser Handlungen zueinander selbst; ob sie einander ausschließen, oder einander als Teile in sich enthalten und umfassen, als welches hierher noch nicht gehört. Unter diesem Mannigfaltigen, das da möglich ist, ist schlechthin nur Eins (ein bestimmter Teil des Mannigfaltigen) pflichtmäßig; und alles übrige ist gegen die Pflicht. (Im Vorbeigehen: das Gebotene liegt allemal in der Sphäre des Möglichen, denn es liegt in der Sphäre des durch den Urtrieb Geforderten, da das Sittengesetz selbst sich ja auf den Urtrieb gründet. Das Unmögliche ist nie Pflicht, und die Pflicht ist nie unmöglich.)

Digitized by Google

Welches ist dieses Eine durch die Pflicht Geforderte? Hierüber sind wir im vorigen Abschnitte an ein inneres Gefühl, in unserem Gewissen, verwiesen worden. Was dieses jedesmal bestätigen wird, ist Pflicht, und dieses irrt nie, wenn wir nur auf seine Stimme aufmerken. Dies würde nun für das wirkliche Handeln genug sein, und um dies möglich zu machen, bedürfte es nichts weiter. Der Volkslehrer z. B. kann es ganz dabei bewenden lassen, und hiermit seinen moralischen Unterricht beschließen.

Aber für die Wissenschaft ist es nicht genug. Entweder wir müssen *a priori* bestimmen können, was überhaupt das Gewissen billigen werde; oder wir müssen gestehen, daß eine Sittenlehre, als reelle anwendbare Wissenschaft, nicht möglich sei.

Die Sache von einer anderen Seite angesehen. Das Gefühl entscheidet. Diese Entscheidung desselben gründet sich doch wohl auf ein in der Vernunft gegründetes Gesetz, welches allerdings, da im Bewußtsein nur ein Gefühl als jedesmalige Äußerung desselben vorkommt, auf dem Punkte des gemeinen Menschenverstandes nicht Gegenstand des Bewußtseins sein kann — dies wäre ein Widerspruch: — welches aber vom transzendentalen Gesichtspunkte aus sich wohl muß entdecken lassen. Ein bloß populärer Unterricht verbleibt auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseins; alles sonach, was auf dem transzendentalen liegt, ist für ihn nicht vorhanden; ein philosophischer ist philosophisch, nur inwiefern er sich auf den letzteren erhebt.

Die Vernunft ist durchgängig bestimmt: alles sonach, was in der Vernunft liegt, demnach auch das System des durch Gefühle sich äußernden Gewissens, muß bestimmt sein. — Tiefer unten werden sich auch noch äußere Gründe finden für die Notwendigkeit eines solchen Vernunftgesetzes, auf welches die Gewissensgefühle sich stützen. Ist dieses Gesetz aufgezeigt, so ist zugleich *a priori* (vor der unmittelbaren Entscheidung des Gewissens vorher) die Frage beantwortet: was ist unsere Pflicht?

Digitized by Google

III.

Man könnte vorläufig eine Antwort geben, die zwar identisch, also nicht entscheidend ist, die uns aber doch etwa auf den Weg der weiteren Untersuchung führen könnte.

Nämlich der Endzweck des Sittengesetzes ist absolute Unabhängigkeit und Selbständigkeit, nicht etwa bloß in Absicht unseres Willens, denn dieser ist immer unabhängig, sondern in Absicht unseres ganzen Seins. Nun ist dieses Ziel unerreichbar, aber es findet doch eine stete und ununterbrochene Annäherung zu demselben statt. Es muß sonach von dem ersten Standpunkte eines jeden an, eine stete ununterbrochene Reihe von Handlungen geben, durch welche man sich annähert. Das Gewissen kann jedesmal nur diejenige billigen, die in dieser Reihe liegt. Man denke sich dies unter dem Bilde einer geraden Linie. Nur was als Punkt in dieser Linie liegt, ist zu billigen, und schlechthin nichts, was außer ihr liegt. — Unsere Frage läßt sich sonach auch so fassen: Welches sind die Handlungen, die in der beschriebenen Reihe liegen? —

Zur Beförderung der Einsicht in den Zusammenhang. — Unsere Untersuchung knüpft sich hier gerade wieder da an, wo wir sie zu Ende des zweiten Hauptstückes über die Anwendbarkeit des sittlichen Prinzips fallen ließen. Dort konnten wir gar nicht einsehen, wie sich *a priori* möge bestimmen lassen, was unsere Pflicht sei; wir hatten gar kein Kriterium, als den Beifall unseres Gewissens nach der Tat, oder seine Mißbilligung. Es hätte sonach auf das bloße Probieren ankommen müssen, und wir hätten nur durch eine lange Erfahrung und durch gar vieles Straucheln uns einige moralische Grundsätze erwerben können. Das Sittengesetz, als ein die Handlungen bestimmendes, eigentlich praktisches Gesetz, wäre beinahe ganz weggefallen, und es wäre größtenteils zu einem bloßen Gesetze der Beurteilung geworden. — Wir fanden im ersten Abschnitte der dritten Hauptstückes allerdings ein solches Kriterium, das Gefühl des Gewissens, und dem Sittengesetze war seine praktische Anwendbarkeit gesichert. Das war genug für das Handeln im Leben, aber nicht für die Wissenschaft. Gibt

Digitized by Google

es ein noch höheres Prinzip, wenn auch nicht im Bewußtsein, doch in der Philosophie; einen einigen Grund dieser Gefühle selbst, ist gegenwärtig die Frage. Unsere Untersuchung ist immer gleichmäßig ihren Weg fortgegangen. Wir dürfen sonach hoffen, auch da eindringen zu können, wo wir es vorher nicht konnten.

IV.

Welches sind denn ihrer Materie nach diejenigen Handlungen, welche in der Reihe der Annäherung zur absoluten Selbständigkeit liegen? So haben wir unsere gegenwärtige Aufgabe gestellt. Es ist darüber schon oben (§ 15. V.) erwiesen worden, daß es diejenigen sind, durch die man jedes Objekt seinem Endzwecke gemäß behandelt. — Wir fassen das dort Gesagte kurz zusammen. — Lediglich zufolge einer bestimmten Beschränkung des Triebs, und um diese Beschränktheit zu erklären, wird überhaupt ein bestimmtes Objekt gesetzt. Wird dieser Trieb selbst als Trieb gesetzt (als ein Sehnen, Begehren) und bezogen auf das Objekt, so hat man das, was das Ich im Objekte hervorbringen, wozu es dasselbe brauchen möchte, man hat den ursprünglich bestimmten, keineswegs etwa den willkürlich sich zu setzenden Zweck des Dinges. Nun aber ist jeder willkürliche Zweck zugleich ein ursprünglicher, nach obiger Bemerkung; oder deutlicher: ich kann wenigstens keinen Zweck ausführen, der nicht durch einen ursprünglichen Trieb gefordert werde. Aber es ist gar wohl möglich, daß ich nur einen Teil meines ursprünglichen auf ein Objekt gehenden Triebs auffasse; dann habe ich auch nur einen Teil der Zweckmäßigkeit des Dinges; fasse ich aber meinen ganzen Trieb auf in Beziehung auf dieses Objekt, so habe ich die ganze Zweckmäßigkeit des Dinges oder seinen Endzweck begriffen.

V.

Man überlege, was dadurch gesagt wird: Ich soll die Totalität meines Triebs auffassen. Jede Totalität ist vollendet,

Digitized by Google

mithin beschränkt. Es wird sonach eine ursprüngliche Beschränktheit des Triebs behauptet.

Man bemerke, es ist von einer Beschränktheit des **Triebs** die Rede; nicht etwa von einer der Kausalität, d. i. des Vermögens, das Angestrebte zu realisieren. Es wird gesagt, der Trieb, als ursprünglicher Trieb, kann auf einiges gar nicht gehen.

Was könnte das für eine Beschränkung sein? Keineswegs eine des Triebs seiner Form nach; denn er geht, wie wir wissen, auf absolute Selbständigkeit aus; aber dieses Ziel liegt in der Unendlichkeit und ist nie zu erreichen: mithin kann in aller Unendlichkeit der Trieb an sich nicht aufhören. Es müßte sonach eine materielle Beschränktheit sein; der Trieb müßte einiges gar nicht anstreben können.

Nun soll diese Beschränktheit eine ursprüngliche und notwendige, in der Vernunft selbst begründete, keineswegs eine empirische und zufällige sein.

Aber er gibt gar keine Beschränktheit der Vernunft durch sich selbst, als die, welche daraus hervorgeht, daß das Vernunftwesen Ich ist. Die ursprüngliche und in der Vernunft selbst begründete Beschränktheit des Triebs wäre sonach diejenige, die aus der Ichheit selbst hervorgeht: und der Trieb würde in seiner Totalität aufgefaßt sein, wenn schlechthin keine Beschränktheit desselben angenommen würde, als die soeben angegebene durch die Ichheit selbst.

Es kann kein Trieb im Ich sein, aufzuhören Ich zu sein, Nicht-Ich zu werden. Dann ginge das Ich aus auf seine eigne Vernichtung, welches sich widerspricht. Aber hinwiederum: jede Beschränktheit des Triebs, die nicht unmittelbar aus der Ichheit folgt, ist keine ursprüngliche, sondern eine solche, die wir selbst durch unsere unvollständige Reflexion uns zugefügt haben. Wir selbst haben uns mit weniger begnügt, als wir fordern konnten.

Kurz: der Trieb, in seiner Totalität aufgefaßt, geht auf die absolute Selbständigkeit eines Ich, als solchen. Der Begriff der Ichheit, und der der absoluten Selbständigkeit sind synthetisch zu vereinigen, und wir erhalten den materiellen Inhalt des

Digitized by Google

Sittengesetzes. Ich soll ein selbständiges Ich sein: dies ist mein Endzweck; und alles das, wodurch die Dinge diese Selbständigkeit befördern, dazu soll ich sie benutzen, das ist ihr Endzweck. Es ist uns sonach ein ebner Weg eröffnet, in die aufgegebene Untersuchung einzudringen. Wir haben nur die Bedingungen der Ichheit, als solcher, vollständig aufzuzeigen: dieselben auf den Trieb nach Selbständigkeit zu beziehen, und ihn dadurch zu bestimmen, so haben wir den Inhalt des Sittengesetzes erschöpft.

§ 18.

Systematische Aufstellung der Bedingungen der Ichheit, in ihrer Beziehung auf den Trieb nach absoluter Selbständigkeit.

I.

Das (reflektierende) Ich muß sich selbst als Ich finden; es muß sich selbst gleichsam gegeben werden. Es ist in dieser Absicht oben gezeigt, daß es sich finde mit einem Triebe, der ebendarum, weil er nur so gefunden wird als ein Gegebenes, und keine Selbsttätigkeit dabei sich zeigt, gesetzt wird als Naturtrieb.

Dieses Gefundene ist als Objekt einer Reflexion notwendig ein endliches und beschränktes Quantum. Wird der Naturtrieb, der an sich Einer ist, durch die freie Reflexion auf die (vor. §) beschriebene Weise geteilt, so entsteht ein Mannigfaltiges von Trieben, welches, da es doch endlich ist, ein vollendetes System von Trieben ausmacht. Ich kann diese Triebe oder diesen Trieb nicht ansehen, als etwas Fremdartiges, sondern ich muß ihn auf mich beziehen, auch in dieselbe Substanz als ein Akzidens versetzen, welche zugleich auch frei denkt und will.

Digitized by Google

Nämlich, ob ich gleich jenen Trieb auf mich beziehen und ihn als meinen Trieb setzen muß, so bleibt er doch in gewisser Rücksicht etwas Objektives für mich, das eigentliche freie und selbständige Ich. Es erfolgt aus ihm ein bloßes Sehnen, das ich befriedigen kann, oder auch nicht durch Freiheit, das sonach, indem ich frei bin, immer außer mir und unter mir liegt: es erfolgt für mich freie Intelligenz nichts weiter, als die Erkenntnis, daß dieses bestimmte Sehnen in mir ist. — Als Kraft, als Antrieb usf. bleibt es mir fremd. Wenn ich mich nun durch Freiheit bestimme, dieses Sehnen zu befriedigen, so wird es in einem ganz anderen Sinne das meinige, es wird mein inwiefern ich frei und durch Freiheit gesetzt und bestimmt bin: es wird mir zugeeignet, nicht nur *idealiter* durch theoretische Erkenntnis, sondern *realiter* durch Selbstbestimmung. Selbst auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewußtseins betrachte ich mich als doppelt, entzweie mich mit mir selbst, gehe mit mir selbst ins Gericht, usf.

(Im letzteren Falle setze ich selbst mich, und bin lediglich der, zu dem ich mich mache. Dies geht so weit, daß ich das, was ich in der erst angezeigten Rücksicht in mir finde, mir nicht eigentlich zueigne, sondern nur das, was zufolge der Selbstbestimmung in mir ist. Selbst im gemeinen Leben wird gar sehr zwischen dem in uns, was zu unserer Persönlichkeit gehört, aber nicht durch Freiheit da ist, z. B. Geburt, Gesundheit, Genie usw., und zwischen dem, was wir durch Freiheit sind, unterschieden, z. B. wenn der Dichter sagt: *genus et proavos, et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto.*)

Nun soll das, was durch den Urtrieb gefordert ist, wenn ich durch Freiheit mich dazu bestimme, stets in der Erfahrung eintreffen. Hier ist dieser Fall; der Naturtrieb gehört zum Urtriebe. Was wird, wenn ich mich zu seiner Befriedigung selbsttätig bestimme, erfolgen? Durch die Beantwortung dieser Frage wird auch der soeben gemachte Unterschied noch klarer. —

Das erstere ist ein bloßes Treiben der Natur, deren Kausalität gerade bei dem Triebe, den ich als meinen Trieb setze, zu Ende ist: das letztere aus der Selbstbestimmung erfolgende ist eigentlich mein Treiben, in mir, als freiem Wesen, be-

Digitized by Google

gründet. Es wird in der Erfahrung zutreffen, heißt: ich fühle es als Tendenz der Natur zur Kausalität auf sich selbst.

Alle meine Kraft und Wirksamkeit in der Natur ist nichts anderes, als die Wirksamkeit der Natur (in mir) auf sich selbst (die Natur außer mir).

Nun steht meine Natur in der Botmäßigkeit der Freiheit, und es kann durch sie nichts erfolgen, ohne Bestimmung durch die letztere. In der Pflanze wirkt die Natur der Pflanze unmittelbar auf sich selbst (die Natur außer der Pflanze); in mir nur vermittelst ihres Hindurchgehens durch einen frei entworfenen Begriff. Vor der Selbstbestimmung durch Freiheit vorher ist zwar alles dasjenige, was von seiten der Natur zum Erfolge gehört, gegeben; aber die Natur ist hier überhaupt durch sich selbst zur Hervorbringung einer Wirksamkeit nicht hinreichend. Was von seiten des Subjekts zum Erfolge gehört, ist vor der Selbstbestimmung vorher nicht gegeben. Durch sie wird es gegeben; und nun ist alles, was zur Hervorbringung einer Wirksamkeit gehört, vollständig beisammen. Durch die Selbstbestimmung wird der Kraft meiner Natur das erforderliche Prinzip, das erste Bewegende, dessen sie ermangelt, unterlegt; und darum ist ihr Treiben von nun an m e i n Treiben, als eigentlichen Ich, das sich selbst gemacht hat zu dem, was es ist.

Das ist das erste und vorzüglichste, worauf unsere ganze Argumentation beruht. Nur ist an etwas, das schon bekannt und erwiesen ist, bloß zu erinnern. Die ganze Natur wird zufolge der Reflexion gesetzt, notwendig gesetzt, als enthalten im Raume, und denselben ausfüllend, also als Materie. Da wir das System unserer Naturtriebe gesetzt haben als Naturprodukt und Naturteil, müssen wir es notwendig auch als Materie setzen. Jenes System unserer Naturtriebe wird ein materieller Leib. In ihm konzentriert sich und ist enthalten jenes Treiben der Natur, das aber an sich keine Kausalität hat. Aber unmittelbar zufolge unseres Willens hat es Kausalität; unser Wille wird, aus dem obigen Grunde, in unserem Leibe unmittelbar Ursache. Wir brauchen nur zu wollen, und es erfolgt in ihm, was wir wollten. Er enthält die ersten Punkte, von welchen

Digitized by Google

alle Kausalität ausgeht, nach meinem obigen Ausdrucke. — Er ist in unserer Gewalt, ohne erst in sie gebracht werden zu müssen, wie alles übrige außer ihm. Ihn allein hat schon die Natur in unsere Gewalt gelegt, ohne alles unser freies Zutun.

Unser Leib ist empfindend, d. i. der in ihm konzentrierte Naturtrieb wird notwendig gesetzt als der unserige, uns zugeeignet; und was daraus folgt, auch die Befriedigung oder Nicht-Befriedigung desselben sind uns zugänglich (und daraus allein erfolgt, wie bekannt, das ganze System unserer sinnlichen Erkenntnis). Ferner: er wird unmittelbar durch den Willen in Bewegung gesetzt, und hat Kausalität auf die Natur. Ein solcher Leib, bestimmt ein solcher, ist Bedingung der Ichheit, da er lediglich aus der Reflexion auf sich selbst, durch welche allein das Ich ein Ich wird, folgt.

Wir folgern daraus weiter.

Alles mögliche Handeln ist, der Materie nach, ein durch den Naturtrieb gefordertes. Denn alles unser Handeln geschieht in der Natur, ist in ihr möglich, und wird in ihr für uns wirklich; aber die ganze Natur außer uns ist nur zufolge des Naturtriebs für uns da. Der Naturtrieb richtet sich an mich nur durch meinen Leib, und wird in der Welt außer mir realisiert lediglich durch die Kausalität meines Leibes. Der Leib ist Instrument aller unserer Wahrnehmungen, mithin, da alle Erkenntnis sich auf Wahrnehmung gründet, aller unserer Erkenntnis; er ist Instrument aller unserer Kausalität. Dieses Verhältnis ist Bedingung der Ichheit. Der Naturtrieb geht auf Erhaltung, Bildung, Wohlsein, kurz auf Vollkommenheit unseres Leibes, so gewiß er Trieb ist, und auf sich selbst geht; denn er ist selbst unser Leib in seiner Verkörperung. Aber der Naturtrieb geht nicht weiter als darauf. Denn die Natur kann sich nicht über sich selbst erheben. Ihr Zweck ist sie selbst. Unsere Natur hat unsere Natur zum Endzweck; aber unsere Natur ist in unserem Leibe umfaßt und umschlossen: mithin hat sie — unsere Natur, und alle Natur — nur ihn, den Leib, zum Zwecke.

Mein höchster Trieb ist der nach absoluter Selbständigkeit. Nun kann ich derselben mich annähern lediglich durch

Digitized by Google

Handeln; aber ich kann nur handeln durch meinen Leib; die Befriedigung jenes Triebs sonach, oder alle Moralität ist bedingt durch die Erhaltung und möglichste Vervollkommnung des Leibes. Umgekehrt soll Selbständigkeit, Moralität der einzige mit Bewußtsein gesetzte Zweck meines Handelns sein; ich muß sonach den ersten Zweck dem letzten subordinieren, meinen Leib erhalten und bilden, lediglich als Werkzeug des sittlichen Handelns, nicht aber als Selbstzweck. Aller Sorge für meinen Leib soll und muß schlechthin der Zweck zum Grunde liegen, ihn zu einem tauglichen Werkzeuge der Moralität zu machen und als solches zu erhalten.

Wir erhalten sonach hier drei materielle Sittengebote, das erste, ein negatives: unser Leib darf schlechterdings nicht behandelt werden als letzter Zweck; oder er darf schlechthin nicht Objekt eines Genusses werden, um des Genusses willen. Das zweite, ein positives: der Leib soll so gut es immer möglich ist, zur Tauglichkeit für alle möglichen Zwecke der Freiheit gebildet werden. — Ertötung der Empfindungen und Begierden, Abstumpfung der Kraft, ist schlechthin gegen die Pflicht. Das dritte, ein limitatives: jeder Genuß, der sich nicht, mit der besten Überzeugung, beziehen läßt auf Bildung unseres Körpers zur Tauglichkeit, ist unerlaubt und gesetzwidrig. Es ist schlechthin gegen die moralische Denkart, unseren Leib zu pflegen, ohne die Überzeugung, daß er dadurch für das pflichtmäßige Handeln gebildet und erhalten werde: also anders, als um des Gewissens willen, und mit Andenken an das Gewissen. — Esset und trinket zur Ehre Gottes. Wem diese Sittenlehre auster und peinlich vorkommt, dem ist nicht zu helfen, denn es gibt keine andere. —

Zu Beförderung der Übersicht ist anzumerken, daß durch die soeben aufgezeigte Bedingung der Ichheit die Kausalität desselben, die durch das Sittengesetz gefordert wird, bedingt ist. Es wird sich zeigen, daß es eine zweite Bedingung der Substantialität des Subjekts der Sittlichkeit, und eine dritte einer gewissen notwendigen Wechselwirkung desselben gibt; und dies wird den äußeren Beweis liefern, daß die Be-

Digitized by Google

dingungen der Ichheit erschöpft sind. Der innere geht aus dem systematischen Zusammenhange des Aufzustellenden hervor.

II.

Das Ich muß sich selbst als Ich finden, war die Behauptung, von welcher die soeben vollendete Betrachtung ausging. Von ebenderselben geht die gegenwärtige aus; nur mit dem Unterschiede, daß dort auf das Leiden des Ich in jener Reflexion auf sich selbst, auf das Objekt der Reflexion, hier auf die Tätigkeit desselben, auf das Subjektive in der Reflexion, gesehen wird. Ein Ich muß Reflexionsvermögen haben, um das Gegebene innerlich durch Freiheit nachzubilden. Wir haben die Tätigkeit des Ich in dieser Rücksicht ideale Tätigkeit genannt. Daß dadurch die Ichheit bedingt ist, ist ohne weiteres klar. Ein Ich ist notwendig Intelligenz.

Wie verhält sich zu dieser Bestimmung des Ich der Trieb nach Selbständigkeit oder das Sittengesetz?

Das Sittengesetz wendet sich an die Intelligenz, als solche. Mit Bewußtsein und nach Begriffen soll ich mich der Selbständigkeit nähern. Es ist ein Sittengesetz lediglich, inwiefern ich Intelligenz bin, indem ich mir als die letztere dasselbe promulgiere, es zum Gesetze, zu einem Satze mache. Durch die Intelligenz ist sonach das ganze Sein — (Substanz, Bestehen) des Sittengesetzes bedingt; nicht bloß, wie durch das Gesetztsein des Leibes, die Kausalität desselben. Nur wenn ich Intelligenz bin, und inwieweit ich es bin, ist ein Sittengesetz; das letztere erstreckt sich nicht weiter, als die erstere, denn diese ist das Vehiculum jenes. Es ist sonach eine materiale Subordination der ersteren unter das letztere nicht möglich (so wie eine materiale Subordination des Naturtriebs unter das Sittengesetz allerdings möglich war). Ich muß nicht einiges nicht erkennen wollen, weil es etwa gegen meine Pflicht laufen möchte; so wie ich allerdings manchen Neigungen und Lüsten des Körpers aus diesem Grunde nicht nachgeben darf.

Aber Selbständigkeit (Moralität) ist unser höchster Zweck. Theoretisches Erkenntnis ist sonach der Pflicht *formaliter* zu

Digitized by Google

subordinieren. Erkenntnis meiner Pflicht muß der Endzweck aller meiner Erkenntnis, alles meines Denkens und Forschens sein. Es ergeben sich daraus folgende drei Sittengesetze:

1. Negativ: Subordiniere deine theoretische Vernunft nie als solche, sondern forsche mit absoluter Freiheit ohne Rücksicht auf irgend etwas außer deiner Erkenntnis (setze dir nicht im voraus ein Ziel, bei dem du ankommen willst; denn wo könntest du dieses doch herhaben?).

2. Positiv: Bilde dein Erkenntnisvermögen, so weit du irgend kannst; lerne, denke, forsche, soviel es dir möglich ist.

3. Limitativ: Beziehe aber alles dein Nachdenken *formaliter* auf deine Pflicht. Sei dir bei allem deinem Nachdenken dieses Zwecks deutlich bewußt. — Forsche aus Pflicht, nicht aus bloßer leerer Wißbegierde, oder um dich nur zu beschäftigen. — Denke nicht so, damit du dieses oder jenes als deine Pflicht findest; denn wie könntest du vor eigner Erkenntnis voraus deine Pflichten wissen? sondern um zu erkennen, was deine Pflicht sei.

III.

Wir haben schon anderwärts (in meinem Naturrecht) erwiesen, daß das Ich nur als Individuum sich setzen kann. Das Bewußtsein der Individualität wäre sonach eine Bedingung der Ichheit. Die Sittenlehre liegt höher als irgend eine besondere philosophische Wissenschaft (also auch als die Rechtslehre). Hier sonach muß der Beweis aus einem höheren Prinzip geführt werden.

a) Alles, was Objekt der Reflexion ist, ist notwendig beschränkt, und wird es schon dadurch, daß es Objekt der Reflexion wird. Das Ich soll Objekt einer Reflexion werden. Es ist sonach notwendig beschränkt. — Nun wird das Ich charakterisiert durch eine freie Tätigkeit, als solche; mithin muß die freie Tätigkeit auch beschränkt sein. Freie Tätigkeit ist beschränkt, heißt: es wird ein Quantum derselben entgegengesetzt freier Tätigkeit überhaupt, und insofern anderer freien Tätigkeit. Kurz, das Ich kann sich schlechthin keine freie Tätig-

Digitized by Google

keit zueignen, ohne daß dieselbe sei ein Quantum; und sonach, ohne unmittelbar mit jenem Denken zugleich andere freie Tätigkeit zu setzen, die ihm insofern nicht zukomme, — indem ja jedes Quantum notwendig begrenzt ist.

b) Daraus allein würde nun nichts auf das Setzen der Individualität folgen, denn es wäre ja wohl möglich, daß das Ich jene freie Tätigkeit außer der seinigen setzte, lediglich durch ideale Tätigkeit: als eine bloß mögliche — möglich ihm selbst, wenn es sich derselben auch jetzt etwa gutwillig enthielte, oder auch anderen freien Wesen; wie dies denn auch im Laufe des Bewußtseins häufig geschieht. So oft ich eine Handlung mir zuschreibe, spreche ich sie dadurch allen freien Wesen ab; aber nicht notwendig bestimmten, sondern nur möglichen freien Wesen, die man sich etwa denken könnte.

c) Folgendes aber entscheidet: ursprünglich kann ich mich nicht selbst durch freie ideale Tätigkeit bestimmen, sondern ich muß mich finden, als bestimmtes Objekt: und da ich nur Ich bin, inwiefern ich frei bin, muß ich mich frei finden, mir als frei gegeben werden; so sonderbar dies auch auf den ersten Anschein vorkommen möge. Denn ich kann etwas Mögliches setzen, lediglich im Gegensatze mit einem mir schon bekannten Wirklichen. Alle bloße Möglichkeit gründet sich auf die Abstraktion von der bekannten Wirklichkeit. Alles Bewußtsein geht sonach aus von einem Wirklichen, — ein Hauptsatz einer reellen Philosophie, — mithin auch das Bewußtsein der Freiheit.

Um die Einsicht in den Zusammenhang zu befördern. — Ich finde mich als Objekt, hieß oben: ich finde mich als Naturtrieb, als Naturprodukt und Naturteil. Daß ich reflektieren muß, um das zu finden, Intelligenz sein muß, versteht sich; aber diese Reflexion kommt, indem sie geschieht, nicht zum Bewußtsein: sie kommt überhaupt nicht zum Bewußtsein, — ohne eine neue Reflexion auf sie. Nun soll ich jenen Naturtrieb mir zuschreiben; ja, wie wir in diesem § unter I. gesehen haben, ihn setzen, als etwas zwar zu mir Gehöriges, aber mich selbst doch eigentlich nicht Konstituierendes. Welches

Digitized by Google

ist denn das Ich, dem ich den Naturtrieb zueignen soll? Das substantielle eigentliche Ich. Nicht die Intelligenz, als solche; wovon wir soeben den Grund gesehen haben. Also das Freitätige. — So gewiß ich daher überhaupt mich, und insbesondere mich als Naturprodukt finden soll, so gewiß muß ich mich auch als freitätig finden; denn außerdem ist das erste Finden nicht möglich. Das erste ist durch das letzte bedingt. Nun muß ich überhaupt mich finden; also müßte mich auch freitätig finden. Was kann dies heißen, und wie ist es möglich?

Zuvörderst: die eigentliche reale Selbstbestimmung durch Spontaneität kann ich nicht als ein Gegebenes finden, sondern ich muß mir sie selbst geben. Dies wäre ein völliger Widerspruch. Ich könnte also eine gewisse Selbstbestimmung nur finden durch ideale Tätigkeit; durch Nachbildung einer vorhandenen, und ohne mein Zutun vorhandenen. — Meine Selbstbestimmung ist ohne mein Zutun vorhanden, kann bloß das heißen: sie ist als ein Begriff vorhanden; oder kurz, ich bin dazu aufgefordert. So gewiß ich diese Aufforderung verstehe, so gewiß denke ich meine Selbstbestimmung als etwas in jener Aufforderung Gegebenes, und werde in dem Begriffe dieser Aufforderung mir selbst als frei gegeben. So allein hat das oben aufgestellte Postulat einen Sinn.

So gewiß ich diese Aufforderung begreife, so gewiß schreibe ich mir zu eine bestimmte Sphäre für meine Freiheit; es folgt nicht, daß ich sie gerade gebrauche, und ausfülle. Begreife ich es nicht: so entsteht kein Bewußtsein, ich finde mich noch nicht, sondern finde mich etwa zu einer anderen Zeit, ohnerachtet alle Bedingungen dieses Findens da sind; denn eben darum, weil ich frei bin, werde ich durch alle diese Bedingungen nicht genötigt zur Reflexion, sondern reflektiere dennoch mit absoluter Spontaneität; wären aber die Bedingungen nicht da, so könnte ich ohnerachtet aller Spontaneität nicht reflektieren.

d) Ich kann diese Aufforderung zur Selbsttätigkeit nicht begreifen, ohne sie einem wirklichen Wesen außer mir zuzuschreiben, das mir einen Begriff, eben von der geforderten

Digitized by Google

Handlung, mitteilen wollte, das sonach des Begriffs vom Begriff fähig ist; ein solches aber ist ein vernünftiges, ein sich selbst als Ich setzendes Wesen, also ein Ich. (Hier liegt der einzige zureichende Grund, um auf eine vernünftige Ursache außer uns zu schließen; und nicht etwa nur darin, daß die Einwirkung sich begreifen lasse, denn dies ist immer möglich. (M. s. mein Naturrecht.) Es ist Bedingung des Selbstbewußtseins, der Ichheit, ein wirkliches vernünftiges Wesen außer sich anzunehmen.)

Ich setze diesem vernünftigen Wesen mich, und dasselbe mir entgegen; dies aber heißt, ich setze mich als Individuum in Beziehung auf dasselbe, und jenes als Individuum in Beziehung auf mich. Sonach ist es Bedingung der Ichheit, sich als Individuum zu setzen.

e) Es läßt sich also streng *a priori* erweisen, daß ein vernünftiges Wesen nicht im isolierten Zustande vernünftig wird, sondern daß wenigstens Ein Individuum außer ihm angenommen werden muß, welches dasselbe zur Freiheit erhebe. Weitere Einwirkungen aber, so wie mehrere Individuen, außer dem Einen schlechterdings notwendigen, lassen sich nicht erweisen, wie wir bald näher sehen werden.

Aber schon aus dem Deduzierten folgt eine Beschränkung des Triebs nach Selbständigkeit; also eine nähere materiale Bestimmung der Moralität, die wir vorläufig angeben wollen. Meine Ichheit und Selbständigkeit überhaupt ist durch die Freiheit des anderen bedingt; mein Trieb nach Selbständigkeit kann sonach schlechthin nicht darauf ausgehen, die Bedingung seiner eignen Möglichkeit, d. i. die Freiheit des anderen, zu vernichten. Nun soll ich schlechthin nur zufolge des Triebs nach Selbständigkeit handeln, und schlechterdings nach keinem anderen Antriebe. Es liegt sonach in dieser Beschränkung des Triebs das absolute Verbot, die Freiheit des anderen zu stören; das Gebot, ihn als selbständig zu betrachten, und schlechthin nicht als Mittel für meinen Zweck zu gebrauchen. (Der Naturtrieb wurde dem Triebe nach Selbständigkeit subordiniert: das theoretische Vermögen wird ihm nicht *materialiter* subordiniert, aber auch er ihm nicht. Der Freiheit des anderen

Digitized by Google

wird dieser Trieb subordiniert. Ich darf nicht selbständig sein, zum Nachteil der Freiheit anderer.)

f) Bloß dadurch, daß ich auch nur Ein Individuum außer mir gesetzt, ist einiges von allen möglichen freien Handlungen für mich unmöglich geworden; nämlich alles dasjenige, wodurch die Freiheit, die ich jenem zuschreibe, bedingt ist. Aber auch im Fortgange des Handelns muß ich stets unter allem, was allerdings für mich möglich ist, einiges auswählen, zufolge des Begriffs der Freiheit. Nun wird, unserer Voraussetzung nach, das von meiner Freiheit Ausgeschlossene, zwar nicht durch wirkliche Individuen, aber doch durch mögliche, gleichsam in Besitz genommen; und ich bestimme auch unter dieser Voraussetzung durch jede Handlung meine Individualität weiter. —

Ein wichtiger Begriff, über den ich mich deutlicher erkläre, und der eine sehr große Schwierigkeit in der Lehre von der Freiheit hebt.

Wer bin ich denn eigentlich, d. i. was für ein Individuum? Und welches ist der Grund, daß ich der bin? Ich antworte: ich bin von dem Augenblicke an, da ich zum Bewußtsein gekommen, derjenige, zu welchem ich mich mit Freiheit mache, und bin es darum, weil ich mich dazu mache. — Mein Sein in jedem Momente meiner Existenz ist, wenn auch nicht seinen Bedingungen nach, doch seiner letzten Bestimmung nach, durch Freiheit. Durch dieses Sein ist hinwiederum die Möglichkeit meines Seins im künftigen Momente beschränkt (weil ich im gegenwärtigen das bin, so kann ich im künftigen Momente einiges nicht sein); aber welches unter allem noch möglichen im künftigen Momente ich wählen werde, hängt abermals ab von der Freiheit. Durch dieses alles aber wird meine Individualität bestimmt; durch dieses alles werde ich *materialiter* der, der ich bin.

Auch nur unter der gegenwärtigen Voraussetzung, daß nur Ein Individuum außer mir sei, und nur Eine Einwirkung durch Freiheit auf mich geschehe, ist der erste Zustand, gleichsam die Wurzel meiner Individualität, nicht durch meine Freiheit bestimmt, sondern durch meinen Zusammenhang mit einem anderen

Digitized by Google

Vernunftwesen; was ich aber von nun an werde, oder nicht werde, ist schlechterdings und ganz von mir allein abhängig. In jedem Momente muß ich unter mehreren auswählen; es ist aber gar kein Grund außer mir, warum ich nicht jedes andere unter allem möglichen gewählt habe.

g) Nun aber können mehrere Individuen außer mir sein und auf mich einfließen. Man kann *a priori*, wie wir schon gesehen haben, nicht erweisen, daß es so sein müsse; aber man ist wenigstens den Beweis schuldig, daß es so sein könne.

Ich bin ohnedies, wie wir gesehen haben, durch das Wesen der Freiheit selbst genötigt, bei jeder freien Handlung mich zu beschränken, und sonach anderen möglichen freien Wesen die Möglichkeit, auch von ihrer Seite frei zu handeln, übrigzulassen. Nichts verhindert, daß diese freien Wesen nicht wirklich seien. Sie können, wie es vorläufig erscheint, wirklich sein, unbeschadet meiner Freiheit, die ja ohnedies beschränkt werden mußte.

Aber können sie für mich wirklich sein, d. i. kann ich sie als Wirkliche wahrnehmen, und wie kann ich sie wahrnehmen? Diese Frage wäre leicht zu beantworten nach den obigen Grundsätzen: sie können unmittelbar auf mich einwirken, wie Freie auf Freie; mich auffordern zur freien Tätigkeit.

Aber es ist gar nicht notwendig, daß unmittelbar eingewirkt sei auf mich. Es kann auch lediglich eingewirkt sein auf die Natur; und ich kann dennoch aus der bloßen Weise der Einwirkung schließen auf das Dasein eines vernünftigen Wesens, nachdem ich nun einmal den Begriff von wirklichen vernünftigen Wesen außer mir habe. Ursprünglich würde es nicht möglich sein, auf diese Weise zu folgern. Diese Weise der Einwirkung auf die bloße Natur ist diejenige, durch welche ein Kunstprodukt zustande kommt. Ein solches zeigt einen Begriff des Begriffs, welcher oben als das Kriterium einer Vernunft außer mir angegeben worden. Denn der Zweck des Kunstprodukts liegt nicht, wie der des Naturprodukts, in ihm selbst, sondern außer ihm. Es ist allemal Werkzeug, Mittel zu etwas. Sein Begriff ist etwas in der bloßen Anschauung nicht

Digitized by Google

Liegendes, sondern nur zu Denkendes, also ein bloßer Begriff. Der aber, welcher das Kunstprodukt verfertigte, mußte diesen Begriff, den er darstellen wollte, denken; also er hatte notwendig einen Begriff vom Begriffe. So gewiß ich etwas für ein Kunstprodukt erkenne, muß ich notwendig ein wirklich vorhandenes vernünftiges Wesen als den Urheber desselben setzen. So ist es nicht mit einem Naturprodukte: es ist da zwar ein Begriff, aber es läßt sich nicht nachweisen der Begriff eines Begriffs; wenn man ihn nicht etwa schon bei einem Weltschöpfer vorausgesetzt.

So gewiß ich es für ein Kunstprodukt anerkenne, habe ich gesagt. Dieses selbst aber ist nur unter der Bedingung möglich, daß ich schon eine Vernunft außer mir denke; und diese letztere Annahme geht keineswegs aus von der Wahrnehmung eines Kunstprodukts, welches einen Zirkel im Erklären gäbe, sondern von der oben beschriebenen Aufforderung zu einer freien Handlung.

So auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewußtseins, auf welchem die Wahrnehmung in uns erklärt wird durch das Vorhandensein eines Dinges außer uns. Das auf diesem Gesichtspunkte Angenommene muß aber selbst erklärt werden von dem transzendentalen aus; und auf diesem ist es nicht erlaubt von etwas außer uns auszugehen; sondern dasjenige, was außer uns sein soll, muß selbst erst erklärt werden, aus etwas in uns. Es ist sonach die höhere Frage zu beantworten: wie kommen wir denn dazu, erst Kunstprodukte außer uns anzunehmen?

Alles, was außer uns sein soll, wird gesetzt zufolge einer Beschränkung des Triebs: so auch das Kunstprodukt, inwiefern es überhaupt Objekt ist. Woher aber die besondere Bestimmung desselben, daß es eben als Kunstprodukt gesetzt wird? Dies läßt schließen auf eine besondere, eigentümliche Beschränkung des Triebs. — Ich kann es kurz sagen: durch das Objekt überhaupt wird unser Sein beschränkt; oder besser: von der Beschränkung unseres Seins wird auf ein Objekt überhaupt geschlossen; aber der Trieb geht vielleicht auf die Modifikation desselben. Hier aber ist nicht eine bloße Beschränkung

Digitized by Google

unseres Seins, sondern auch unseres Werdens; wir fühlen unser Handeln zurückgestoßen innerlich, es ist eine Beschränkung unseres Triebs nach Handeln sogar, und daher schließen wir auf Freiheit außer uns. (Trefflich drückt dies aus Herr Schelling [Phil. Journ. Bd. IV, S. 281, § 13]: Wo meine moralische Macht Widerstand findet, kann nicht Natur sein. Schaudernd stehe ich stille. Hier ist Menschheit! ruft es mir entgegen; ich darf nicht weiter.)

So etwas kann eintreten, wie wir eben gesehen haben. — Tritt es ein, so bin ich noch weiter beschränkt, als durch die bloße Ichheit. Denn in der Ichheit liegt es nicht, wie wir erwiesen haben. — Ich bin sodann nicht bloßes Vernunftwesen überhaupt: das könnte ich sein, wenn außer mir nur noch einer wäre, und dieser nur einmal in Beziehung auf mich sich geäußert hätte; — sondern ich bin ein besonderes Vernunftwesen. Diese besondere Beschränktheit ist es, die sich *a priori*, aus der allgemeinen nicht ableiten läßt, weil sie dann keine besondere wäre, welches gegen die Voraussetzung läuft. Sie begründet das lediglich Empirische, was jedoch seiner Möglichkeit nach auch *a priori* begründet werden muß. — Doch ist diese Beschränktheit eine ursprüngliche. Man denke sonach nicht, daß sie überhaupt erst in der Zeit entstehe. Wie sie in einer gewissen Rücksicht dennoch in der Zeit entstehe, werden wir sogleich sehen.

Das Resultat der aufgestellten Sätze ist: die Individualität kann auch in ihrem Fortgange bestimmt sein, nicht lediglich durch die Freiheit, sondern durch ursprüngliche Beschränktheit; die jedoch nicht zu deduzieren, sondern eine besondere, und in dieser Rücksicht für uns auf dem Gesichtspunkte der Erfahrung zufällig ist. — Es kann so sein; damit muß sich die reine Philosophie begnügen, und wenn sie eine Wissenschaft behandelt, auf welche diese Voraussetzung Einfluß hat, so muß sie die Folgerungen daraus als bedingte Sätze aufstellen. Eine solche Wissenschaft ist die Sittenlehre, und dadurch erhält ihr materieller Teil etwas Bedingtes. Tun wir Verzicht auf reine Philosophie, und erlauben wir uns, uns auf Tatsachen zu berufen, so können wir sagen, es ist so. — Ich

Digitized by Google

kann und darf nicht alles sein und werden, weil es einige andere sind, die auch frei sind.

Ich bin ursprünglich, nicht bloß *formaliter* durch die Ichheit, sondern auch *materialiter*, durch etwas, das zur Ichheit nicht notwendig gehört, beschränkt. Es gibt gewisse Punkte, über welche ich mit meiner Freiheit selbst nicht hinaus soll, und dieses Nichtsollen offenbart sich mir unmittelbar. Diese Punkte erkläre ich mir durch das Vorhandensein anderer freier Wesen und ihrer freien Wirkungen in meiner Sinnenwelt.

h) Durch diese Theorie scheinen wir in einen Widerspruch verwickelt, und auf eine sehr gefährliche Folgerung getrieben. Ich will mich darauf einlassen, weil dadurch teils die Deutlichkeit sehr befördert, teils ein schwerer philosophischer Streit entschieden, und die Lehre von der Freiheit, auf welche in der Sittenlehre alles ankommt, völlig ins Licht gestellt wird. —

Die freien Handlungen anderer sollen in mir ursprünglich als Grenzpunkte meiner Individualität liegen, sollen sonach, daß wir uns dieser populären Ausdrücke bedienen, von Ewigkeit her prädestiniert sein, keineswegs erst in der Zeit bestimmt werden. Wird dadurch nicht meine Freiheit aufgehoben? Wenn es nur nicht auch vorher bestimmt ist, wie ich auf jene freien Handlungen zurückhandle, keineswegs; aber nach allem bisherigen bleibt mir ja diese Freiheit der Auswahl unter dem Möglichen. Aber man erhebe sich auf einen höheren Punkt. Die anderen in der Sinnenwelt, auf die ich einfließe, sind auch vernünftige Wesen; und die Wahrnehmung meines Einflusses auf sie, ist für sie prädestiniert, wie für mich die Wahrnehmung ihres Einflusses auf mich. Für mich sind meine Handlungen nicht prädestiniert; ich nehme sie wahr als die Folge meiner absoluten Selbstbestimmung; aber für alle anderen, die mit mir in Gesellschaft leben, sind sie es: so wie für diese die ihrigen auch nicht vorherbestimmt sind, wohl aber für mich. Meine freien Handlungen sind sonach allerdings vorherbestimmt. Wie kann nun die Freiheit dabei bestehen?

Die Rechnung steht so: die Prädetermination kann nicht

Digitized by Google

wegfallen, außerdem ist die Wechselwirkung vernünftiger Wesen, sonach die vernünftigen Wesen überhaupt, nicht erklärbar; aber die Freiheit kann ebensowenig wegfallen. Dann hörten die vernünftigen Wesen selbst auf zu sein.

Die Auflösung ist nicht schwer. — Es sind für Mich (ich will es indessen so nennen, um mich nur ausdrücken zu können, wiewohl auch darüber noch eine wichtige Erinnerung zu machen sein wird) es sind für Mich *a priori* bestimmt alle Einflüsse freier Wesen. Besinnt man sich nicht, was *a priori* heißt? *A priori* ist keine Zeit und keine Zeitfolge: kein Nacheinander; sondern alles zugleich (man muß sich wohl so ausdrücken). Sonach ist gar nicht bestimmt, daß ich die Ereignisse so und so in der Zeit aufeinanderfolgen lasse; dieses an jene bestimmte individuelle Reihe, dieses an eine andere anknüpfe. Was ich erfahren werde, ist bestimmt, nicht von wem. Die anderen außer mir bleiben frei.

So ist für andere allerdings bestimmt, was für Einflüsse freier Wesen auf sie es geben sollte; und so waren auch diejenigen für sie bestimmt, welche ich insbesondere auf sie hatte: aber es war wahrlich nicht bestimmt, daß Ich, dasselbe Individuum, welches ursprünglich so und so bestimmt war, sie haben sollte. Hatte sie ein anderer eher denn ich, so hatte ich sie nicht; und hatte ich sie nicht, so hatte sie etwa ein anderer später denn ich; und hätten sie sich selbst mit Freiheit zu dem gemacht, was Ich bin, so hätte gar niemand auf sie diese Einflüsse gehabt. — Wer bin ich denn überhaupt? Es bleibt dabei: der, zu dem ich mich mache. — Ich habe nun so und so weit gehandelt, und bin dadurch der und der, das Individuum, dem die Reihe der Handlungen A, B, C usf. zukommt. Von diesem Augenblicke an liegt wieder eine Unendlichkeit von prädestinierten Handlungen vor mir, aus der ich auswählen kann; die Möglichkeit und Wirklichkeit aller ist prädestiniert: aber gar nicht, daß gerade die, die ich wähle, an die ganze Reihe, die bis jetzt meine Individualität ausmacht, an A, B, C sich anfügen sollen; und so ins Unendliche. Es gibt erste bestimmte Punkte der Individualität; von da an liegt vor jedem eine Unendlichkeit: und welches bestimmte

Digitized by Google

unter den von nun an noch möglichen Individuen es wird, hängt gänzlich ab von seiner Freiheit.

Meine Behauptung ist also die: es sind alle freien Handlungen von Ewigkeit her, d. i. außer aller Zeit durch die Vernunft prädestiniert, und jedes freie Individuum ist in Rücksicht der Wahrnehmung mit diesen Handlungen in Harmonie gesetzt. Es liegt für die gesamte Vernunft ein unendlich Mannigfaltiges von Freiheit und Wahrnehmung da: alle Individuen teilen sich gleichsam darein. Aber die Zeitfolge und der Zeitinhalt ist nicht prädestiniert, aus der hinreichenden Ursache, daß die Zeit nichts Ewiges und Reines, sondern bloß eine Form der Anschauung endlicher Wesen ist; d. h. die Zeit, in welcher etwas geschehen wird, und die Täter sind nicht prädestiniert. Und so löst sich durch eine kleine Aufmerksamkeit die unbeantwortlich geschienene Frage von selbst auf: Prädetermination und Freiheit sind vollkommen vereinigt.

Die Schwierigkeiten, die man dabei finden könnte, sind lediglich gegründet in dem Grundfehler alles Dogmatismus, daß man das Sein zu einem ursprünglichen macht, und daher, wenn man ja ein Handeln anerkennt, Sein und Handeln voneinander absondert: und einem Individuum sein ganzes Sein unabhängig von seinem Handeln zuteilt; wodurch denn freilich, wenn man bestimmt genug denkt, alle Freiheit und alles eigentliche Handeln aufgehoben wird. Kein Mensch in der Welt kann anders handeln, als er handelt, ob er gleich vielleicht schlecht handelt, da er einmal dieser Mensch ist; nichts ist wahrer, und diese Behauptung ist sogar nur ein identischer Satz. Aber er sollte eben nicht dieser Mensch sein, und könnte auch ein ganz anderer sein; und es sollte überhaupt kein solcher Mensch in der Welt sein. — Da soll denn eine bestimmte Person diese Person sein, ehe sie es ist; ihre Verhältnisse und Schicksale vom Tage ihrer Geburt an bis zu ihrem Todestage sollen bestimmt sein; nur — ihr Handeln nicht. Aber was sind denn Verhältnisse und Schicksale anders, als die objektive Ansicht des Handelns? Hängt das letztere ab von der Freiheit, so müssen wohl auch die ersteren davon abhängen. Ich bin ja nur, was ich handle. Denke ich mich

Digitized by Google

nun in die Zeit, so bin ich in einer gewissen Rücksicht nicht eher bestimmt, bis ich in dieser Rücksicht gehandelt habe. — Freilich, wer von jenem Grundübel des Dogmatismus nicht zu heilen sich vermag, dem wird diese Theorie der Freiheit nie einleuchten.

IV.

Die Selbständigkeit, unser letztes Ziel, besteht, wie oft erinnert worden, darin, daß alles abhängig ist von mir, und ich nicht abhängig von irgend etwas; daß in meiner ganzen Sinnenwelt geschieht, was ich will, schlechthin und bloß dadurch, daß ich es will, gleichwie es in meinem Leibe, dem Anfangspunkte meiner absoluten Kausalität, geschieht. Die Welt muß mir werden, was mir mein Leib ist. Nun ist dieses Ziel zwar unerreichbar, aber ich soll mich ihm doch stets annähern, also alles in der Sinnenwelt bearbeiten, daß es Mittel werde zur Erreichung dieses Endzwecks. Diese Annäherung ist mein endlicher Zweck.

Daß ich auf irgend einen Punkt niedergesetzt werde durch die Natur, und durch sie gleichsam der erste Schritt statt meiner getan werde auf diesem Wege in die Unendlichkeit, tut meiner Freiheit keinen Eintrag. Ebensowenig tut es ihr Eintrag, daß mir gleich anfangs eine Sphäre für meinen möglichen Gang durch Freiheit gegeben wird, durch ein vernünftiges Wesen außer mir; denn dadurch erst erhalte ich Freiheit: und ehe ich dieselbe habe, kann ihr kein Eintrag geschehen. Es tut meiner Freiheit keinen Eintrag, noch andere freie und vernünftige Wesen außer mir annehmen zu müssen: denn ihre Freiheit und Vernünftigkeit, als solche, ist überhaupt nicht Gegenstand einer Wahrnehmung, die mich beschränke; sondern es ist ein bloßer geistiger Begriff.

Ferner tut es derselben keinen Eintrag, daß ich, nach dem weiterhin dargestellten Begriffe, unter mehreren möglichen Handlungen wählen muß; denn durch eine solche Wahl ist das Bewußtsein meiner Freiheit, und sonach diese Freiheit selbst bedingt; und die Materie des Gewählten ist stets in meiner Gewalt, weil alle möglichen freien Handlungsweisen in

Digitized by Google

meiner Botmäßigkeit stehen. Wenn auch, nach der bei derselben Gelegenheit gemachten Voraussetzung, unter den übriggebliebenen Handelsmöglichkeiten dann andere freie Wesen auswählen, so beschränkt dies meine Selbständigkeit nicht; sie werden durch mich eingeschränkt, nicht ich durch sie.

Aber wenn, unserer späteren Voraussetzung und der allgemeinen Erfahrung nach, dasjenige, was allerdings auf meinem Wege liegt, da es in die Welt meiner Erfahrung fällt, mithin mich beschränkt, wie alle Objekte meiner Erfahrung, schon modifiziert ist durch freie Wesen außer mir; dann wird meine Freiheit allerdings eingeschränkt, wenn ich dieses Objekt nicht selbst modifizieren darf nach meinem Zwecke: das aber darf ich nicht, zufolge des angeführten Verbotes des Sittengesetzes. Ich darf die Freiheit vernünftiger Wesen nicht stören. Verändere ich aber die Produkte ihrer Freiheit, so störe ich dieselbe; denn diese Produkte sind ihnen Mittel zu weiteren Zwecken; und beraube ich sie dieser Mittel, so können sie den Lauf ihrer Kausalität nach ihren entworfenen Zweckbegriffen nicht fortsetzen.

Es findet sich sonach hier ein Widerspruch des Triebs nach Selbständigkeit, mithin des Sittengesetzes, mit sich selbst. Dasselbe fordert:

1. Daß ich alles, was mich beschränkt oder, was dasselbe bedeutet, in meiner Sinnenwelt liegt, meinem absoluten Endzwecke unterwerfe; es zu einem Mittel mache, der absoluten Selbständigkeit mich zu nähern.

2. Daß ich einiges, was mich doch, da es in meiner Sinnenwelt liegt, beschränkt, meinem Zwecke nicht unterwerfe, sondern es lasse, wie ich es finde. Beides sind unmittelbare Gebote des Sittengesetzes: das erste, wenn man dieses Gesetz überhaupt, das zweite, wenn man es in einer besonderen Äußerung betrachtet.

V.

Der Widerspruch wäre zu lösen und die Einstimmigkeit des Sittengesetzes mit sich selbst herzustellen, lediglich durch die Voraussetzung, daß alle freien Wesen denselben Zweck notwendig hätten; demnach das zweckmäßige Verfahren des

Digitized by Google

einen zugleich zweckmäßig für alle andere, die Befreiung des einen zugleich die Befreiung aller anderen wäre. — Ist es so? Da auf der Beantwortung dieser Frage und vorzüglich auf den Gründen, aus denen man sie beantwortet, alles, uns besonders alles, d. i. das Charakteristische unserer Darstellung der Sittenlehre beruht, so gehe ich hier tiefer in die Sache hinein.

Der Trieb nach Selbständigkeit ist Trieb der Ichheit, er hat nur sie zum Zwecke; das Ich allein soll das Subjekt der Selbständigkeit sein. Nun liegt es in der Ichheit, wie wir gesehen haben, allerdings, daß jedes Ich Individuum sei; aber nur Individuum überhaupt, nicht das bestimmte Individuum A oder B oder C usf. Ich kann, da, wie wir gesehen haben, alle Bestimmungen unserer Individualität von unserer Freiheit abhängen, außer der ersten und ursprünglichen, mit jenem A usw. nur die ursprüngliche Beschränkung der Freiheit, das, was ich oben die Wurzel aller Individualität nannte, meinen. Da es sonach der Ichheit überhaupt zufällig ist, daß ich, das Individuum A, eben A bin; und der Trieb der Selbständigkeit ein Trieb der Ichheit, wesentlich als solcher, sein soll, so geht er nicht auf die Selbständigkeit von A, sondern auf die Selbständigkeit der Vernunft überhaupt. Die Selbständigkeit aller Vernunft, als solcher, ist unser letztes Ziel: mithin nicht die Selbständigkeit Einer Vernunft, inwiefern sie individuelle Vernunft ist.

Nun aber bin ich für meine Person, ich A, lediglich, inwiefern ich A bin. Also mir ist A mein empirisches Selbst: nur in ihm kommt jener Trieb und jenes Gesetz zum Bewußtsein, nur durch A kann ich demselben gemäß wirken, weil ich überhaupt nur dadurch wirken kann. A ist für mich ausschließende Bedingung der Kausalität dieses Triebs. Mit einem Worte: A ist nicht Objekt; aber A ist für mich alleiniges Werkzeug und Vehicul des Sittengesetzes. (Oben war dieses Werkzeug der Leib; hier wird es der ganze sinnliche empirisch-bestimmte Mensch; und wir haben sonach hier einmal das empirische und reine Ich ganz scharf getrennt, welches für die Sittenlehre insbesondere, und für die ganze Philosophie überhaupt sehr ersprießlich ist.)

Digitized by Google

Geht der Trieb nach Selbständigkeit auf Selbständigkeit der Vernunft überhaupt; kann diese nur in den Individuen A, B, C usw. und durch sie dargestellt werden: so ist es mir notwendig ganz gleichgültig, ob ich, A, oder ob B oder C sie darstellt, denn immer wird die Vernunft überhaupt, da auch die letzteren zu dem Einen ungeteilten Reiche derselben gehören, dargestellt; immer ist mein Trieb befriedigt, denn er wollte nichts anderes. Ich will Sittlichkeit überhaupt; in oder außer mir, dies ist ganz gleichgültig; ich will sie von mir, nur inwiefern sie mir zukommt, und von anderen, inwiefern sie ihnen zukommt; durch eine, wie durch die andere ist mein Zweck auf die gleiche Weise erreicht.

Mein Zweck ist erreicht, wenn der andere sittlich handelt. Aber er ist frei, und vermag durch Freiheit auch unsittlich zu handeln. Im letzteren Falle ist mein Zweck nicht erreicht. Habe ich dann nicht das Recht und die Verbindlichkeit, die Wirkung seiner Freiheit zu zerstören? Ich berufe mich nicht auf den oben vorläufig aufgestellten negativen Satz, sondern deduziere ihn selbst, hier, wo der Ort dazu ist, gründlich.

Die Vernunft soll selbständig sein; aber sie richtet sich mit dieser ihrer Forderung an die bestimmten Individuen B, C usw., und es gibt gar keine solche Forderung und keine (materielle) Selbständigkeit, außer vermittelst der formellen Freiheit aller Individuen. Die letztere sonach ist ausschließende Bedingung aller Kausalität der Vernunft überhaupt. Wird sie aufgehoben, so wird, da alle Kausalität derselben aufgehoben wird, auch die zur Selbständigkeit aufgehoben. Es kann sonach keiner, der die letztere will, die erstere nicht wollen. Freiheit ist absolute Bedingung aller Moralität, und ohne sie ist gar keine möglich. Es bestätigt sich also das absolute Verbot des Sittengesetzes, die Freiheit des freien Wesens unter keiner Bedingung und unter keinem Vorwande zu stören und aufzuheben. Dadurch aber bleibt der Widerspruch stehen; und man kann sagen: ich will den anderen nur frei, und kann ihn nur frei wollen, unter der Bedingung, daß er seiner Freiheit zur Beförderung des Vernunftzweckes sich bediene; außerdem kann ich ihn gar nicht frei wollen; und dies ist gleich-

Digitized by Google

falls ganz richtig. Ich muß einen Gebrauch der Freiheit gegen das Sittengesetz schlechterdings aufzuheben wünschen, wenn der Wunsch allgemeiner Sittlichkeit in mir herrschend ist, wie er es ja doch sein soll.

Aber hierbei entsteht die weitere Frage: welcher Gebrauch der Freiheit ist denn gegen das Sittengesetz, und wer kann darüber allgemeingültig Richter sein? — Wenn der andere nach seiner besten Überzeugung gehandelt zu haben behauptet — und ich handle in derselben Lage anders: so handle ich dann nach seiner Überzeugung ebensowohl sittlich, als er nach der meinigen. Wessen Überzeugung soll denn der Leitfaden des anderen sein? Keines von beiden Überzeugung, solange sie streitend sind; denn jeder soll schlechthin nach seiner Überzeugung handeln, und darin besteht die formale Bedingung aller Sittlichkeit. — Können wir uns sonach trennen und jeder den anderen seinen Weg gehen lassen? Schlechterdings nicht: wenn wir nicht alles unser Interesse für allgemeine Sittlichkeit, für Herrschaft der Vernunft, strafwürdigst aufgeben wollen. Also; wir müssen unser Urteil übereinstimmend zu machen suchen. Nun wird allerdings, so gewiß keiner von beiden völlig gewissenlos ist, jeder voraussetzen, daß seine Meinung richtig ist (denn außerdem hätte er, indem er derselben folgte, gegen sein Gewissen gehandelt); jeder wird sonach darauf ausgehen und ausgehen müssen, den anderen zu überzeugen, nicht sich von ihm überzeugen zu lassen. Aber so müssen sie doch endlich, da die Vernunft nur Eine ist, auf einerlei Resultat kommen; bis dahin aber ist es, zufolge des absoluten Verbotes jedem Pflicht, die äußere Freiheit des anderen zu schonen. — Jeder kann und darf sonach nur die Überzeugung des anderen, keineswegs seine physische Wirkung, bestimmen wollen. Der erste Weg ist der einzige erlaubte Zwang für freie Wesen auf freie.

Wir gehen dies sorgfältiger durch.

a) Der moralische Endzweck jedes vernünftigen Wesens ist, wie wir gesehen haben, Selbständigkeit der Vernunft überhaupt; also Moralität aller vernünftigen Wesen. Wir sollen alle gleich handeln. Daher der Kantische Satz: handle so, daß du

Digitized by Google

dir die Maxime deines Willens als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung denken könnest. — Nur ist von meinem Gesichtspunkte aus dabei folgendes anzumerken. Zuvörderst ist in dem Kantischen Satze nur von der Idee einer Übereinstimmung die Rede; keineswegs von einer wirklichen Übereinstimmung. Bei uns wird sich zeigen, daß diese Idee reellen Gebrauch hat, daß man suchen soll, sie zu realisieren, und zum Teil zu handeln hat, als ob sie realisiert sei. Dann ist dieser Satz nur heuristisch, ich kann nach ihm wohl und bequem prüfen, ob ich mich etwa in der Beurteilung über meine Pflicht geirrt habe; keineswegs aber ist er konstitutiv. Er ist gar nicht Prinzip, sondern nur Folgerung aus dem wahren Prinzip, dem Gebote der absoluten Selbständigkeit der Vernunft. Das Verhältnis ist nicht so: weil etwas Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung sein kann, darum soll es Maxime meines Willens sein; sondern umgekehrt, weil etwas Maxime meines Willens sein soll, darum kann es auch Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung sein. Die Beurteilung geht schlechthin von mir aus, wie dies auch im Kantischen Satze klar ist; denn wer beurteilt denn wieder, ob etwas Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung sein könne? Doch wohl ich selbst. Und nach welchen Prinzipien denn? Doch wohl nach denen, die in meiner eignen Vernunft liegen? Einen heuristischen Gebrauch aber hat diese Formel deswegen: ein Satz, aus dem eine Absurdität folgt, ist falsch: — nun ist es absurd, daß ich X soll, wenn ich nicht denken kann, daß in derselben Lage es alle sollten; mithin soll ich dann X gewiß nicht, und habe in der vorhergegangenen Beurteilung mich geirrt.

b) Jeder soll absolute Übereinstimmung mit sich selbst außer sich, in allen, die für ihn da sind, hervorbringen, denn nur unter Bedingung dieser Übereinstimmung ist er selbst frei und unabhängig. Also — zuvörderst, jeder soll in der Gesellschaft leben, und in ihr bleiben, denn außerdem könnte er keine Übereinstimmung mit sich hervorbringen, welches ihm doch absolut geboten ist. Wer sich absondert, der gibt seinen Zweck auf; und die Verbreitung der Moralität ist ihm ganz gleichgültig. Wer nur für sich selbst sorgen will, in mora-

Digitized by Google

lischer Rücksicht, der sorgt auch nicht einmal für sich, denn es soll sein Endzweck sein, für das ganze Menschengeschlecht zu sorgen. Seine Tugend ist keine Tugend, sondern etwa ein knechtischer lohnsüchtiger Egoismus. — Es ist uns nicht aufgetragen, Gesellschaft zu suchen und selbst hervorzubringen: wer in einer Wüste geboren wäre, dem wäre es wohl erlaubt, darin zu bleiben; aber jeder, der mit uns nur bekannt wird, wird durch diese bloße Bekanntschaft unserer Sorge mit aufgetragen, er wird unser Nächster, und gehört zu unserer Vernunftwelt, wie die Objekte unserer Erfahrung zu unserer Sinnenwelt gehören. Wir können ihn ohne Gewissenlosigkeit nicht aufgeben. Hierdurch wird auch widerlegt die Meinung, welche noch in mancherlei Gestalten sich unter uns zeigt, daß man durch Einsiedlerleben, Absonderungen, bloße erhabene Gedanken und Spekulationen seiner Pflicht Genüge tue — und auf eine verdienstvollere Weise. Man tut ihr dann gar keine Genüge. Nur durch Handeln, nicht durch Schwärmen — nur durch Handeln in und für die Gesellschaft, tut man ihr Genüge. — Dann — jeder hat allerdings nur den Zweck, den anderen zu überzeugen, keineswegs aber von ihm sich überzeugen zu lassen. Dies liegt in der Natur der Sache. Er muß in sich selbst gewiß sein, außerdem wäre er gewissenlos, wenn er nach seiner Überzeugung zu handeln sich getraute, und auch andere zu einem Handeln nach derselben zu bringen suchte.

c) Nun ist jener Zweck gar nicht ausschließend diesem oder jenem Individuum eigen, sondern es ist ein gemeinschaftlicher Zweck. Jeder soll ihn haben; und selbst das ist der Zweck eines jeden, so gewiß er allgemeine moralische Bildung will, jeden anderen zu vermögen, daß er sich diesen Zweck setze. Dies vereinigt zuvörderst die Menschen; jeder will nur den anderen von seiner Meinung überzeugen, und wird vielleicht in diesem Streite der Geister selbst überzeugt von der des anderen. Jeder muß bereit sein, sich auf diese Wechselwirkung einzulassen. Wer sie flieht, etwa um in seinem Glauben nicht gestört zu werden, der verrät Mangel an eigner Überzeugung, welcher schlechthin nicht sein soll; und hat daher

Digitized by Google

nur desto größere Pflicht, sich einzulassen, um sich welche zu erwerben.

Diese Wechselwirkung aller mit allen zur Hervorbringung gemeinschaftlicher praktischer Überzeugungen ist nur möglich, inwiefern alle von gemeinschaftlichen Prinzipien ausgehen, dergleichen es notwendig gibt; an welche ihre fernere Überzeugung angeknüpft werden muß. — Eine solche Wechselwirkung, auf welche sich einzulassen jeder verbunden ist, heißt eine Kirche, ein ethisches Gemeinwesen; und das, worüber alle einig sind, heißt ihr Symbol. — Jeder soll Mitglied der Kirche sein. Das Symbol aber muß, wenn die Kirchengemeinschaft nicht ganz ohne Frucht ist, stets verändert werden; denn das, worüber alle übereinstimmen, wird doch bei fortgesetzter Wechselwirkung der Geister allmählich sich vermehren. — (Die Symbole gewisser Kirchen scheinen statt dessen, worüber alle einig sind, vielmehr dasjenige zu enthalten, worüber alle streiten, und was im Grunde des Herzens kein einziger glaubt, weil es kein einziger auch nur denken kann.)

d) Also die Übereinstimmung aller zu derselben praktischen Überzeugung, und die daraus folgende Gleichförmigkeit des Handelns ist notwendiges Ziel aller Tugendhaften.

Wir wollen diesen wichtigen, unserer Darstellung der Moral charakteristischen und wahrscheinlich manchem Zweifel ausgesetzten Punkt aus den oben aufgestellten Prinzipien scharf untersuchen.

Das Sittengesetz in mir, als Individuum, hat nicht mich allein, sondern es hat die ganze Vernunft zum Objekte. Mich hat es zum Objekte lediglich, inwiefern ich Eins der Werkzeuge seiner Realisation in der Sinnenwelt bin. Alles sonach, was es von mir, als Individuum, fordert, und worüber es mich allein verantwortlich macht, ist, daß ich ein tüchtiges Werkzeug sei. Über diese Ausbildung sonach bin ich lediglich an meine eigne Privatüberzeugung, keineswegs an die gemeinsame verwiesen. Ich habe als Individuum, und in Beziehung auf das Sittengesetz, als Werkzeug desselben, Verstand und Leib. Für die Ausbildung derselben bin ich allein verantwortlich. Zuvörderst, die Ausbildung meines Verstandes hängt

Digitized by Google

lediglich ab von meiner eignen Überzeugung. Ich habe absolute Denkfreiheit; nicht äußerlich, dies liegt schon im Begriffe des Denkens, sondern vor meinem Gewissen. Ich soll mir schlechthin kein Gewissen darüber machen, und die Kirche darf mir keins darüber machen, innerlich an allem zu zweifeln, alles, so heilig es scheinen möge, weiter zu untersuchen. Diese Untersuchung ist absolute Pflicht: und etwas bei sich unentschieden und an seinen Ort gestellt sein zu lassen, ist gewissenlos. In Absicht meines Leibes habe ich absolute Freiheit, denselben zu nähren, auszubilden, zu pflegen, wie ich nach meiner eignen Überzeugung ihn am besten zu erhalten und gesund zu erhalten, und zu einem geschickten und tüchtigen Werkzeuge zu machen, hoffen kann. Es ist nicht Gewissenssache, hierin zu tun, wie andere tun, ja es ist, wenn ich ohne eigne Überzeugung seine Erhaltung von fremden Meinungen abhängen lasse, gewissenlos.

Was außer meinem Körper liegt, mithin die ganze Sinnenwelt, ist Gemeingut, und die Bildung derselben nach Vernunftgesetzen, ist mir nicht allein, sondern sie ist allen vernünftigen Wesen aufgetragen. Für sie bin ich nicht allein verantwortlich, und ich darf dabei gar nicht nach meiner Privatüberzeugung verfahren, weil ich in dieser Sinnenwelt nicht wirken kann, ohne auf andere einzufließen; mithin, falls diese Einwirkung auf sie nicht ihrem eignen Willen gemäß ist, ihrer Freiheit Eintrag zu tun; welches ich schlechterdings nicht darf. Was auf alle einfließt, darf ich schlechthin nicht tun, ohne die Einwilligung aller, mithin nach Grundsätzen, die von allen gebilligt, und der gemeinschaftlichen Überzeugung gemäß sind. — Hieraus aber würde, wenn etwa eine gemeinschaftliche Überzeugung und Einstimmigkeit über die Weise, wie es jedem erlaubt sein solle, auf jeden anderen einzufließen, nicht möglich wäre, folgen: daß überhaupt nicht gehandelt werden könne, welches dem Sittengesetze widerspricht. Aber es widerspricht demselben nicht weniger, daß gehandelt werde, außer nach allgemeiner Übereinstimmung. Es muß sonach, nach einem absoluten Gebote des Sittengesetzes, eine solche Übereinstimmung schlechthin hervorgebracht werden. — Die Übereinkunft,

Digitized by Google

wie Menschen gegenseitig aufeinander sollen einfließen dürfen, d. h. die Übereinkunft über ihre gemeinschaftlichen Rechte in der Sinnenwelt, heißt der Staatsvertrag; und die Gemeine, die übereingekommen ist, der Staat. Es ist absolute Gewissenspflicht, sich mit anderen zu einem Staate zu vereinigen. Wer dies nicht will, ist in der Gesellschaft gar nicht zu dulden, weil man mit gutem Gewissen mit ihm in gar keine Gemeinschaft treten kann: indem man ja, da er sich nicht erklärt hat, wie er behandelt sein will, immer befürchten muß, ihn wider seinen Willen und sein Recht zu behandeln.

Da ein Handeln gar nicht möglich ist, ehe ein Staat errichtet worden, und dennoch es schwer sein möchte, die ausdrückliche Einwilligung aller oder auch nur einer beträchtlichen Menge zu erhalten, so ist der höhere ausgebildetere Mensch durch die Not getrieben, ihr Stillschweigen zu gewissen Verfügungen, und ihre Unterwerfung unter dieselben, für Einwilligung zu halten. Es kann auch mit der Berechnung und Abwägung der gegenseitigen Rechte nicht so genau genommen werden, indem der eine sich in gar keine Ordnung fügt, wenn er nicht beträchtliche Vorzüge erhält, ein anderer zu allem stillschweigt. Auf diese Weise entsteht ein Notstaat; die erste Bedingung des allmählichen Fortschreitens zum vernunft- und rechtsgemäßen Staate. — Es ist Gewissenssache, sich den Gesetzen seines Staats unbedingt zu unterwerfen; denn sie enthalten den präsumtiven allgemeinen Willen, welchem zuwider keiner auf andere einfließen darf. Jeder erhält die sittliche Erlaubnis, auf sie einzuwirken, bloß dadurch, daß das Gesetz ihre Einwilligung dazu erklärt.

Es ist gegen das Gewissen, den Staat umzustürzen; wenn ich nicht fest überzeugt bin, daß die Gemeine eine solche Umstürzung desselben will, welches lediglich unter einer tiefer unten anzuführenden Bedingung der Fall sein könnte; auch wenn ich von der Vernunft- und Rechtswidrigkeit des größten Teiles seiner Einrichtungen überzeugt wäre; denn ich handle in dieser Sache nicht auf mich allein, sondern auf die Gemeine. Meine Überzeugung von der Rechtswidrigkeit der Verfassung ist vielleicht an sich, d. i. vor der reinen Vernunft, wenn es einen

Digitized by Google

sichtbaren Richterstuhl derselben gäbe, ganz richtig, dennoch aber nur Privatüberzeugung; aber ich darf in den Angelegenheiten des Ganzen nicht nach meiner Privatüberzeugung, sondern muß nach gemeinschaftlicher Überzeugung handeln: kraft des obigen Beweises.

Hier ist ein Widerspruch. Ich bin innerlich überzeugt, daß die Verfassung rechtswidrig ist, und helfe sie dennoch aufrecht erhalten; wäre es auch nur durch meine Unterwürfigkeit. Ja ich verwalte vielleicht selbst ein Amt in dieser rechtswidrigen Verfassung. Sollte ich etwa wenigstens das letztere nicht? Vielmehr ich soll es; ich soll mich nicht zurückziehen, denn es ist besser, daß die Weisen und Gerechten regieren, als daß die Unweisen und Ungerechten herrschen. Was Plato der Briefsteller darüber sagt, ist unrichtig und sogar widersprechend. Ich darf meinem Vaterlande mich nie entziehen. — Ich wenigstens, sagt man, will keine Ungerechtigkeiten verüben, aber dies ist eine egoistische Rede. Willst du sonach sie durch andere verüben lassen? Wenn du einsiehst, daß Ungerechtigkeiten geschehen, so müßtest du sie ja verhindern.

Ich handle sonach gegen bessere Überzeugung. — Von einer anderen Seite aber ist es ja richtige und pflichtmäßige Überzeugung, daß ich in gemeinschaftlichen Angelegenheiten nur nach dem präsumtiven gemeinsamen Willen handeln soll; und es ist gar kein Unrecht, einen anderen zu behandeln, wie er behandelt sein will: und ich handle sonach auch nach meiner besten Überzeugung. — Wie läßt dieser Widerspruch sich vereinigen? Man sehe nur, von welcher Überzeugung in beiden Sätzen die Rede ist. In dem ersteren von der über ein Sollen, über einen Zustand, der hervorgebracht werden soll. Im zweiten, von der Überzeugung über die Wirklichkeit, zu der ich selbst, als Mitglied der Gesellschaft, mitgehöre. Beides muß in meiner Maxime vereinigt sein, und läßt sich leicht vereinigen. Ich muß den gegenwärtigen Zustand des Notstaates betrachten, als ein Mittel, den Vernunftstaat hervorzubringen, und lediglich zu diesem Ziele handeln. Ich muß nicht meine Maßregeln so nehmen, daß es immer so bleibe, sondern so, daß es besser werden müsse. Dies

Digitized by Google

ist schlechthin Pflicht. Ein Handeln im Staate, dem dieser Zweck nicht zum Grunde liegt, kann inwiefern es ihn doch befördert, *materialiter* recht, legal sein, aber es ist *formaliter* pflichtwidrig. Ein Handeln, das wohl gar auf den entgegengesetzten Zweck ausgeht, ist *materialiter* und *formaliter* böse und gewissenlos. — Wenn nach diesen Grundsätzen eine Zeitlang gehandelt wird, so kann es wohl geschehen, daß der gemeinsame Wille ganz gegen die Verfassung des Staats ist; dann ist die Fortdauer desselben rechtswidrige Tyrannei und Unterdrückung; dann fällt der Notstaat von selbst um, und es tritt eine vernünftigere Verfassung an dessen Stelle. Jeder Biedermann, wenn er sich nur von dem gemeinsamen Willen überzeugt hat, kann es dann ruhig auf sein Gewissen nehmen, ihn vollends umzustürzen. (Im Vorbeigehen. — Ich will nicht sagen gewissenlose — darüber mögen sie sich vor ihrem eignen Gewissen richten — aber wenigstens äußerst unverständige Menschen treiben neuerlich ein Geschrei, als ob der Glaube an eine ungemessene Perfektibilität der Menschheit etwas höchst Gefährliches, höchst Vernunftwidriges und die Quelle, Gott weiß welcher Greuel wäre. Stellen wir die Untersuchung in den rechten Gesichtspunkt, um diesem Geschwätze auf immer ein Ende zu machen. Es ist zunächst nicht die Frage: muß man aus bloßen theoretischen Vernunftgründen sich für oder gegen diese Perfektibilität entscheiden? Wir können diese Frage ganz beiseite liegen lassen. Das auf die Unendlichkeit gehende Sittengesetz gebietet schlechterdings, die Menschen zu behandeln, als ob sie immerfort der Vervollkommnung fähig wären und blieben; es verbietet schlechterdings, sie auf die entgegengesetzte Weise zu behandeln. Diesem Gebote kann man nicht gehorchen, ohne an die Perfektibilität zu glauben. Sie ist sonach einer der ersten Glaubensartikel, an dem man gar nicht zweifeln kann, ohne seine ganze sittliche Natur aufzugeben. Wenn sonach auch zu beweisen wäre, daß das Menschengeschlecht von Anbeginn bis auf diesen Tag gar nicht vorwärts-, sondern immer zurückgekommen wäre; wenn sich aus den natürlichen Anlagen desselben das mechanische Gesetz ableiten ließe, zufolgedessen sie notwendig zurückkommen müßten

Digitized by Google

(welches alles weit mehr ist, als je geleistet werden kann): so dürften und könnten wir den uns innerlich und unaustilglich eingepflanzten Glauben dennoch nicht aufgeben. Auch wäre da kein Widerspruch: denn dieser Glaube gründet sich gar nicht auf Naturanlagen, sondern auf die Freiheit. Man urteile, was diejenigen sind, die uns einen durch das Sittengesetz schlechthin gebotenen Glauben zur Torheit anrechnen. Das aber ist wahr, daß nichts der Despoten- und Pfaffentyrannei gefährlicher und ihr Reich in seinen Grundfesten zerstörender ist, als dieser Glaube. Das einzige Scheinbare, was diese für sich anzuführen hat, und was sie nicht müde wird, anzuführen, ist dies: daß die Menschheit gar nicht anders behandelt werden könne, als sie dieselbe behandelt, daß sie nun einmal so ist, wie sie ist, und ewig so bleiben wird, daß daher auch ihre Lage ewig so bleiben müsse, wie sie ist.)

e) Nochmals. Alle gehen notwendig, so gewiß ihnen ihre Bestimmung am Herzen liegt, darauf aus, allen ihre Überzeugung beizubringen; und die Vereinigung aller zu diesem Zwecke, heißt die Kirche. Gegenseitiges Überzeugen ist nur unter der Bedingung möglich, daß von etwas, worüber beide Teile übereinstimmen, ausgegangen werde; außerdem verstehen sich beide gar nicht, fließen gar nicht aufeinander ein, beide bleiben isoliert, und jeder redet seinen Teil nur für sich, ohne daß der andere ihn höre. Haben es nur zwei, drei, kurz solche, die sich gegenseitig über ihre Meinungen erklären können, miteinander zu tun, so muß es ein Leichtes sein, daß sie sich über einen gemeinschaftlichen Punkt verständigen, da sie doch alle in demselben Gebiete des gemeinen Menschenverstandes sich befinden. (In der Philosophie, welche in das Gebiet des transzendentalen Bewußtseins sich erheben soll, ist dies nicht immer möglich. Da können philosophierende Individuen gar wohl auch nicht über Einen Punkt einig sein.) Unserer Forderung nach aber soll jeder auf Alle einwirken, welche höchst wahrscheinlich in Rücksicht ihrer individuellen Überzeugungen gar sehr voneinander abweichen. Wie soll er das erfahren, worüber alle einig sind? Durch Herumfragen nicht. Also es muß etwas vorausgesetzt werden können, das

Digitized by Google

sich ansehen läßt als das Glaubensbekenntnis der Gemeine oder als ihr Symbol.

Es liegt im Begriffe eines solchen Symbols, daß es nicht sehr bestimmt, sondern nur allgemein sei in seiner Darstellung; denn eben über die weiteren Bestimmungen sind die Individuen uneinig. Es liegt aber auch dies darin, da das Symbol für alle, selbst den Ungebildetsten, passen soll, daß es nicht aus abstrakten Sätzen, sondern aus sinnlichen Darstellungen derselben bestehe. Die sinnliche Darstellung ist bloß die Hülle; der Begriff ist das eigentliche Symbolische. Daß gerade diese Darstellung gewählt werden mußte, befahl die Not, weil ohne Vereinigung über irgend etwas keine wechselseitige Mitteilung möglich war; die Menschen aber über etwas anderes nicht vereinigt werden konnten, weil sie noch nicht fähig waren, die Hülle, die der Begriff bei ihnen durch einen Zufall erhalten hatte, von dem Wesen des Begriffs zu unterscheiden: und insofern ist jedes Symbol ein Notsymbol, und jedes wird es bleiben. — Ich mache mich deutlicher durch ein Beispiel. Das Wesentliche jedes möglichen Symbols ist der Satz: es gibt überhaupt etwas Übersinnliches und über alle Natur Erhabenes. Wer dies im Ernste nicht glaubt, kann nicht Mitglied einer Kirche sein: er ist aller Moralität und aller Bildung zur Moralität völlig unfähig. Welches nun dieses Übersinnliche, der wahre heilige und heiligende Geist, die wahre moralische Denkart sei, darüber eben will die Gemeine durch Wechselwirkung sich immermehr bestimmen und vereinigen. Dies ist z. B. auch der Zweck und der Inhalt unseres christlich-kirchlichen Symbols. Nur ist dasselbe, als realisiertes Symbol in der Sinnenwelt, als Glaubensbekenntnis einer wirklichen, sichtbaren Gemeine, entstanden unter Gliedern der jüdischen Nation, die schon vorher ihre eignen Gebräuche, Vorstellungsarten, Bilder hatten. Es war natürlich, daß sie jenen Satz sich unter den ihnen gewöhnlichen Bildern dachten. Es war natürlich, daß sie das Übersinnliche anderen Völkern, die, als Völker — (von ihrem gelehrten Publikum ist nicht die Rede) erst durch sie zum deutlichen Bewußtsein desselben emporgehoben wurden, in keiner anderen Gestalt mitteilen konnten, als in der es ihnen

Digitized by Google

selbst erschien. Ein anderer Religionsstifter, Muhamed, erteilte demselben Übersinnlichen eine andere seiner Nation angemessenere Form, und er tat wohl daran; wenn nur die Nation seines Glaubens nicht das Unglück betroffen hätte, daß sie aus Mangel eines gelehrten Publikums (wovon zu seiner Zeit) stillgestanden wäre. —

Was sagen nun jene einkleidenden Bilder? Bestimmen sie das Übersinnliche allgemeingültig? Keineswegs; wozu bedürfte es dann einer kirchlichen Verbindung, deren Zweck ja nichts anderes, als die weitere Bestimmung desselben ist? So gewiß diese existiert, und sie existiert, so gewiß als der Mensch endlich, aber perfektibel ist, — so gewiß ist es nicht bestimmt, sondern es soll erst bestimmt werden, und in Ewigkeit hinaus wird es weiter bestimmt werden. Diese Einkleidungen sind sonach lediglich die Weise, auf welche, der Präsumtion nach, die Gemeine gegenwärtig den Satz: es ist ein Übersinnliches, sich ausdrückt. Da ohne eine Übereinstimmung über irgend etwas gar keine Wechselwirkung zur Hervorbringung gemeinschaftlicher Überzeugungen möglich wäre, die letztere aber, als das Bedingte, absolut geboten ist, mithin auch die Bedingung; so ist es absolute Pflicht, etwas, was es auch sei, worüber wenigstens die meisten übereinstimmen, festzusetzen als Symbol, d. h. eine sichtbare Kirchengemeinschaft, so gut man kann, zusammenzubringen. Ich kann ferner auf alle nicht einwirken, ohne von dem, worüber sie einig sind, auszugehen. Aber ich soll auf sie wirken; ich soll mithin von dem, worüber sie einig sind, ausgehen, keineswegs von dem, worüber sie streiten. Dies ist nicht etwa eine Forderung der Klugheit, sondern es ist Gewissenspflicht. So gewiß ich den Zweck will, so gewiß will ich das einzige Mittel. Wer anders handelt, will allerdings nicht den Zweck der Belehrung zur moralischen Bildung; sondern er will etwa nur mit seiner Gelehrsamkeit glänzen, und macht sich zum theoretischen Lehrer, welches doch ganz ein anderes Geschäft ist.

Man bemerke, daß ich sage: ich soll davon ausgehen, als von etwas Vorausgesetztem; keineswegs, ich soll darauf hingehen, als auf etwas zu Begründendes.

Digitized by Google

Und hier liegt denn die Einwendung, die man gegen diese Lehre machen könnte. Nämlich, könnte man sagen: wenn ich nun von der Wahrheit jener Vorstellungen, von der ich ausgehen soll, nicht überzeugt bin, rede ich nicht dann gegen meine bessere Überzeugung; und wie dürfte ich das? — Aber was läuft denn eigentlich gegen meine bessere Überzeugung? Doch hoffentlich nicht der zugrunde liegende Begriff eines Übersinnlichen; wohl aber etwa diese Art der Bezeichnung, als feste Bestimmung. Aber wer gibt es denn für wirkliche Bestimmung aus? Ich für meine Person bestimme mir das Übersinnliche anders; aber von dieser meiner Bestimmung kann ich nicht ausgehen, und soll ich nicht ausgehen, denn sie ist streitig; sondern von dem, worüber sie mit mir übereinkommen können, und das ist, der Präsumtion nach, das kirchliche Symbol. Zu meiner Überzeugung sie zu erheben ist mein Ziel, aber das kann nur allmählich geschehen, so daß wir von dem ersten angegebenen Punkte immer in Übereinstimmung bleiben. Ich lehre doch meiner Überzeugung ganz gemäß, inwiefern ich nur wirklich im Herzen das Symbol betrachte als Mittel, sie zu meiner Überzeugung allmählich zu erheben: geradeso, wie mein Handeln im Notstaate betrachtet werden mußte, als Mittel, den Vernunftstaat herbeizuführen. Darauf dringen, daß diese Einkleidung Bestimmung sei, ist Unwissenheit. Wider eigne Überzeugung es sich zum Zwecke machen, andere bei diesem Glauben zu erhalten, ist gewissenlos, und das eigentliche wahre Pfaffentum; so wie die Bestrebung, die Menschen im Notstaate zu erhalten, der eigentliche wahre Despotismus ist. — Das Symbol ist Anknüpfungspunkt. Es wird nicht gelehrt — dies ist der Geist des Pfaffentums — sondern von ihm aus wird gelehrt; es wird vorausgesetzt. Wäre es nicht vorauszusetzen, gäbe es einen höheren, meiner Überzeugung näheren Punkt zum Anknüpfen, so wäre es mir lieber; da kein anderer ist, so kann ich nur dieses mich bedienen.

Es ist sonach Gewissenspflicht eines jeden, der zu praktischer Überzeugung auf die Gemeine zu wirken hat, das Symbol als Grundlage seines Unterrichts zu behandeln, keines-

Digitized by Google

wegs innerlich daran zu glauben. Davon haben wir schon oben das Gegenteil gesehen. Das Symbol ist veränderlich und soll durch gute, zweckmäßig wirkende Lehre immerfort verändert werden.

Im Vorbeigehen: dieses weitere Fortschreiten, diese Erhebung des Symbols, ist eben der Geist des Protestantismus, wenn dieses Wort überhaupt eine Bedeutung haben soll. Das Halten auf das Alte, das Bestreben, die allgemeine Vernunft zum Stillstande zu bringen, ist der Geist des Papismus. Der Protestant geht vom Symbole aus ins Unendliche fort; der Papist geht zu ihm hin, als zu seinem letzten Ziele. Wer das letztere tut, ist ein Papist, der Form und dem Geiste nach, obgleich die Sätze, über welche er die Menschheit nicht hinauslassen will, der Materie nach, echt lutherisch oder calvinisch u. dgl. sein mögen.

f) Ich darf nicht bloß meine Privatüberzeugung über Staatsverfassung und kirchliches System haben, sondern ich bin sogar im Gewissen verbunden, diese meine Überzeugung so selbständig und so weit auszubilden, als ich's immer kann.

Nun aber ist eine solche Ausbildung wenigstens in ihrem Fortgange nur durch wechselseitige Mitteilung mit anderen möglich. Der Grund davon ist folgender. Für die objektive Wahrheit meiner sinnlichen Wahrnehmung gibt es schlechthin kein anderes Kriterium, als die Übereinstimmung meiner Erfahrung mit der Erfahrung anderer. Es ist bei dem Räsonnement in etwas anders, aber doch nicht um vieles. Ich bin Vernunftwesen überhaupt, und Individuum zugleich. Ich bin Vernunftwesen lediglich dadurch, daß ich Individuum bin. Ich argumentiere zwar nach allgemeinen Vernunftgesetzen, aber durch die Kräfte des Individuums. Wie kann ich mir nun dafür einstehen, daß das Resultat nicht durch die Individualität verfälscht worden? Ich behaupte zwar und streite dafür, daß es nicht so sei, gleichfalls aus einem in meiner Natur liegenden Grunde. Daß ich aber dabei in der geheimsten Tiefe meines Geistes meiner Sache doch nicht ganz gewiß bin, verrät sich dadurch: wenn einer nach dem anderen, dem ich meine Überzeugung vortrage, sie verwirft, so gebe ich zwar darum un-

Digitized by Google

mittelbar nicht meine Überzeugung auf, aber ich werde doch bedenklich und untersuche nochmals, und abermals. Warum würde ich das, wenn ich schon vorher der Sache ganz gewiß gewesen wäre; wenn ich völlig auf mir selbst stehen wollte und könnte, wie vermöchte der andere durch seine Zweifel Einfluß auf mein Verfahren zu haben? Im Gegenteil werde ich durch die für ehrlich gehaltene Übereinstimmung anderer in meiner Überzeugung bestärkt. Ein Rechtgeben, wobei ich keine innere Überzeugung voraussetzen kann, befriedigt mich nicht; zum Beweise, daß es mir nicht um das äußere Rechtbehalten zu tun ist. Es ist mir vielmehr verdrießlich, weil auch dieses Kriterium mir dadurch verdächtig gemacht wird, das einzige, was ich noch hatte. — Tief in meinem Geiste, wenn ich desselben gleich mir nicht deutlich bewußt bin, liegt der oben angegebene Zweifel, ob nicht meine Individualität auf das gefundene Resultat Einfluß gehabt habe. Nun bedarf es, um diesen Zweifel zu heben, nicht eben der Übereinstimmung aller. Die ungeheuchelte Übereinstimmung eines Einzigen kann mir genügen, und genügt mir wirklich; darum: Was ich befürchtete, war dies, daß in meiner individuellen Denkart der Grund dieser meiner Meinung liegen möchte. Diese Furcht ist gehoben, sobald auch nur Ein anderer mit mir übereinstimmt: denn es wäre doch äußerst wunderbar, daß sich von ohngefähr eine solche Übereinstimmung zweier Individuen, als solcher, finden sollte. Ebensowenig gehört dazu Übereinstimmung über alles. Sind wir nur etwa über die ersten Prinzipien, nur über eine gewisse Ansicht der Sachen einverstanden; so kann ich es sehr wohl dulden, daß mir der andere nicht in allen Schlüssen, die ich mache, folgen könne. Von hier an bürgt mir ja etwa die allgemeine Logik, an deren Allgemeingültigkeit kein vernünftiger Mensch zweifeln kann, für die Richtigkeit meiner Sätze. Man denke sich z. B. die Philosophie. Sie ist ein so widernatürlicher Gemütszustand, daß der erste, der sich dazu erhob, gewiß sich selbst nicht trauen konnte, bis er in anderen den ähnlichen Aufschwung bemerkte.

So erlange ich durch die Mitteilung erst Gewißheit und Sicherheit für die Sache selbst. Aber, wenn meine Sätze auch

Digitized by Google

wirklich allgemein vernunftmäßig, sonach allgemeingültig sind, so bleibt die besondere Darstellung derselben doch immer individuell; ihre Einkleidung ist die beste zunächst nur für mich: aber sie würde sich selbst in mir an das Allgemeine, durch die Denkart aller Modifizierte noch enger anschließen, wenn sie eine weniger individuelle Form hätte. Diese erhält sie dadurch, daß ich sie anderen mitteile, daß andere sich darauf einlassen, und ihre Gegengründe darlegen, welche, wenn der Satz an sich richtig ist, aus ihrer individuellen Denkart herkommen. Ich berichtige dieselbe, und bilde dadurch meine eigne Vorstellung auch für mich selbst gemeinfaßlicher aus. Je ausgebreiteter diese Wechselwirkung ist, desto mehr gewinnt die Wahrheit (objektiv betrachtet), und ich selbst dazu.

Also: es ist ausschließende Bedingung der weiteren Ausbildung meiner besonderen Überzeugungen, daß ich sie mitteilen darf, daß ich sonach von ihr ausgehe.

Nun aber soll ich, nach obigem, in der Gemeine schlechterdings nicht von meiner Privatüberzeugung, sondern von dem Symbole ausgehen. Ich soll, was die Staatsverfassung anbetrifft, nach ihr mich richten, und sie sogar, wenn es meines Amtes ist, ausüben helfen. Ich darf demnach auch über sie meine Privatüberzeugung, wenn sie der bei der Gemeine vorauszusetzenden Überzeugung entgegen ist, gleichfalls nicht vortragen, weil ich ja dadurch am Sturze des Staats arbeitete. Wie könnte ich sonach durch Mitteilung meine Überzeugungen befestigen und ausbilden, wenn ich sie nicht mitteilen darf?

Ist das Bedingte geboten, so ist auch die Bedingung geboten. Nun ist das erstere, Ausbildung meiner Überzeugung, schlechthin geboten, mithin auch das letztere. Die Mitteilung meiner Privatüberzeugung ist absolut Pflicht. —

Und soeben haben wir gesehen, daß sie gegen die Pflicht ist. Wie läßt dieser Widerspruch sich vereinigen? Er ist sogleich gelöst, wenn wir bemerken, aus welchem Vordersatze wir die Pflicht, seine Privatüberzeugung über kirchliches System und Staatsverfassung bei sich zu behalten, abgeleitet haben. Wir

Digitized by Google

setzten voraus, daß auf Alle gewirkt werden solle, deren Überzeugung man nicht durch Nachfragen erfahren könne.

Wenn man sonach nicht mit allen, sondern mit einer bestimmten, beschränkten Anzahl zu tun hätte, deren Überzeugung man allerdings erfahren kann, weil auch sie sich von ihrer Seite mitteilen, und es zu tun vermögen; dann wäre es nicht verboten, dieselbe bekannt zu machen, und von ihr auszugehen. Das synthetische Vereinigungsglied des Widerspruches wäre eine solche Gesellschaft. Es liegt in ihrem Begriffe folgendes: Sie soll teils beschränkt und bestimmt sein, also nicht alle, welches ein unbestimmter Begriff ist, sondern eine gewisse Anzahl, die aus allen ausgelesen und insofern von ihnen abgesondert sind, enthalten. Teils soll in ihr die Freiheit, die jeder vor sich selbst und seinem eignen Bewußtsein hat, alles zu bezweifeln, alles frei und selbständig zu untersuchen, auch äußerlich realisiert, und dargestellt sein. Sie ist ein Forum eines gemeinschaftlichen Bewußtseins, vor welchem mit absoluter unbeschränkter Freiheit alles mögliche gedacht und untersucht werden kann. Wie jeder vor sich selbst frei ist, so ist er auf diesem Gebiete frei. Endlich, was aus dem Bisherigen folgt, jedes Mitglied dieser Verbindung muß die Fesseln des kirchlichen Symbols, und der im Staate sanktionierten rechtlichen Begriffe abgeworfen haben: nicht eben *materialiter*; mag er doch vieles für letzte und höchste Bestimmung der Wahrheit halten, was dort vorgetragen wird; aber ganz gewiß *formaliter*, d. i. er muß ihnen keine Autorität zuschreiben, er muß es nicht für wahr und richtig halten, weil es die Kirche lehrt oder der Staat ausübt, sondern etwa aus anderen Gründen. Denn dies ist ja der Zweck und das Wesen dieser Gesellschaft, über jene Schranken hinaus zu untersuchen; wer sie aber für Schranken hält, der untersucht nicht über sie hinaus, und ist sonach gar nicht Mitglied einer solchen Gesellschaft, wie die beschriebene. Man nennt eine solche Gesellschaft das gelehrte Publikum.

Es ist für jeden, der sich zum absoluten Nichtglauben an die Autorität der gemeinschaftlichen Überzeugung seines Zeitalters erhebt, Gewissenspflicht, ein gelehrtes Publikum zu er-

Digitized by Google

richten. Er ist, weil er jene Bestätigung verworfen hat, ohne Leitfaden. Es kann ihm, so gewiß er moralisch denkt, nicht gleichgültig sein, ob er irre oder nicht; darüber aber kann er vor sich selbst, nach den obigen Beweisen, bei theoretischen Sätzen, die aber doch immer einen näheren oder entfernteren Einfluß auf Moralität haben werden, nie zur völligen Gewißheit kommen. Dazu kommt, daß er die Pflicht hat, seine Überzeugung mitzuteilen und sie dadurch gemeinnützig zu machen, sie aber allen nicht unmittelbar mitteilen darf. Er muß sonach einen ihm Gleichgesinnten aufsuchen, der, so wie er selbst, den Autoritätsglauben abgeworfen hat, und er kann nicht eher ruhig sein in seinem Gewissen, bis er diesen, und in ihm eine Bestätigung und zugleich ein Mittel gefunden hat, seine Überzeugung niederzulegen, bis sie einst dem Ganzen zustatten kommen kann. Anderen, die mit ihrer Überzeugung in die gleiche Lage kommen, ist es Gewissenspflicht, sich an jene anzuschließen. So wie mehrere so gesinnt werden, werden sie einander bald auffinden, und es ist durch ihre Mitteilung ein gelehrtes Publikum errichtet.

Es ist, wie aus dem Obigen hervorgeht, Gewissenspflicht, diesem gelehrten Publikum seine etwaigen neuen Entdeckungen, besondere und von dem gemeinen Urteile abweichende oder über die gemeine Sphäre hinausliegende Überzeugungen mitzuteilen, wenn man deren hat oder zu haben glaubt, und dadurch sich zu demselben zu bekennen.

Der auszeichnende Charakter des gelehrten Publikums ist absolute Freiheit und Selbständigkeit im Denken; das Prinzip seiner Verfassung der Grundsatz, absolut keiner Autorität sich zu unterwerfen, in allem sich auf eignes Nachdenken zu stützen, und schlechterdings alles von sich zu weisen, was durch dasselbe nicht bestätigt ist. Der Gelehrte unterscheidet vom Ungelehrten sich folgendermaßen: der letztere glaubt allerdings auch durch eignes Nachdenken sich überzeugt zu haben, und hat es: wer aber weiter sieht, als er, entdeckt, daß sein System über Staat und Kirche das Resultat der gangbarsten Meinung seines Zeitalters ist. Er hat sich nur durch sich selbst überzeugt, daß gerade dies die Meinung desselben ist, seine Prä-

Digitized by Google

missen sind, ohne daß er es eigentlich weiß, ohne sein Zutun gebildet durch sein Zeitalter; die Folgerungen daraus mag er wohl selbst gezogen haben. Der Gelehrte bemerkt dies, und sucht die Prämissen in sich selbst, stellt mit Bewußtsein und aus freier Entschließung seine Vernunft für sich auf, als Repräsentantin der Vernunft überhaupt.

Für die gelehrte Republik gibt es kein mögliches Symbol, keine Richtschnur, keine Zurückhaltung. Man muß in der gelehrten Republik alles vortragen können, wovon man sich überzeugt zu haben glaubt, geradeso, wie man es sich selbst zu gestehen wagen darf, zufolge des Begriffs eines gelehrten Publikums. — (Universitäten sind Gelehrtenschulen. Es muß also auch auf ihnen alles vorgetragen werden dürfen, wovon man überzeugt ist, und es gibt auch für sie kein Symbol. Diejenigen irren gar sehr, die für das Katheder Zurückhaltung empfehlen, und meinen, daß man auch da nicht alles sagen, auch da erst bedenken müsse, was nützen oder schaden, was recht gedeutet oder gemißdeutet werden könne. Wer nicht selbst prüfen kann und unfähig ist, es zu lernen, über dessen Kopf sei die Schuld, daß er sich in Gelehrtenschulen eindrängte, die anderen geht das nicht an, denn sie handeln nach ihrem vollkommenen Rechte und nach ihrer Pflicht. Der Kathedervortrag ist von dem Vortrage in gelehrten Schriften der Materie nach schlechterdings in Nichts, er ist bloß der Methode nach unterschieden.)

Wie die gelehrte Untersuchung schlechterdings frei ist, so muß auch der Zutritt dazu jedem freistehen. Wer an Autorität innerlich nicht mehr glauben kann, dem ist es gegen das Gewissen, weiter daran zu glauben, und es ist ihm Gewissenspflicht, sich an das gelehrte Publikum anzuschließen. Keine irdische Macht hat ein Recht in Gewissenssachen zu gebieten, und es ist gewissenlos, irgend jemand, der durch seinen Geist dazu berufen ist, den Zutritt zu diesem Publikum zu versagen.

Der Staat und die Kirche muß die Gelehrten dulden; außerdem würden sie die Gewissen zwingen, und niemand könnte mit gutem Gewissen in einem solchen Staate oder in einer solchen Kirche leben; denn auf den Fall, daß er an der Autorität

Digitized by Google

zu zweifeln anfinge, sähe er keine Hilfe vor sich. Auch wäre in einem solchen Staate kein Fortschreiten zur Vervollkommnung möglich, das doch schlechthin möglich sein soll; sondern das Volk bliebe ewig auf dem Punkte stehen, auf welchem es einmal steht. Beide müssen die Gelehrten dulden, d. h. sie müssen alles dasjenige dulden, worin ihr Wesen besteht: absolute und unbeschränkte Mitteilung der Gedanken. Alles, wovon jemand sich überzeugt zu haben glaubt, muß vorgetragen werden dürfen, so gefährlich und heillos es auch scheine. Ist jemand auf Irrwege geraten, wie soll denn ihm, wie soll denn auf die Zukunft anderen, die auf dieselben geraten könnten, geholfen werden, wenn ihm nicht erlaubt ist, seine Irrtümer mitzuteilen?

Ich sage: Staat und Kirche müssen die Gelehrsamkeit, als solche, dulden. Weiter können sie auch für dieselbe nichts tun; denn sie liegen in einer ganz anderen Sphäre. (Von einem gewissen Verhältnisse, das der Staat zu den Gelehrten, als seinen mittelbaren Beamten, aber nicht zu ihnen, als Gelehrten hat, wird sogleich geredet werden.) Der Staat, als solcher, kann die Gelehrsamkeit, als solche, nicht unterstützen oder weiterbringen; das geschieht nur durch freie Untersuchung; und er untersucht, als Staat, nicht im geringsten und soll nicht untersuchen: er setzt fest. Was Staatsmänner, als selbst Gelehrte, oder was der Staat an den Gelehrten, als Personen, tun will, ist ein anderes.

Die gelehrte Republik ist eine absolute Demokratie oder noch bestimmter, es gilt da nichts, als das Recht des geistig Stärkeren. Jeder tut, was er kann, und hat Recht, wenn er Recht behält. Es gibt hier keinen anderen Richter, als die Zeit und den Fortgang der Kultur.

Religionslehrer und Staatsbeamte sollen nach obigem auf Vervollkommnung der Menschen hinarbeiten, sie müssen sonach selbst weiter sein, als die Gemeine, d. h. sie müssen Gelehrte sein und eine gelehrte Erziehung genossen haben. Insofern ist der eigentliche Gelehrte, d. i. der nur Gelehrter ist, selbst mittelbar ein Beamter des Staats, denn er ist der Erzieher seiner Volkslehrer und unmittelbaren Beamten. Insofern allein kann

Digitized by Google

er von ihm Besoldung erhalten; und steht unter seiner Aufsicht: nicht daß ihm der Staat vorschreiben könne, was er lehren soll; dies wäre widersprechend, er bliebe dann kein Gelehrter, und die Erziehung des künftigen Staatsbeamten wäre keine gelehrte, sondern eine gemeine symbolische Erziehung, nur etwa nach einem anderen Symbole; sondern daß er wirklich frei das Beste mitteile, was er zu wissen glaubt, und es auf die beste Art tue, die in seinem Vermögen ist. — Gelehrte Schulen sind nicht etwa solche, wo man das künftige Handwerk des Volkslehrers oder Staatsbeamten lernt. Dies muß auch gelernt werden; aber der Unterricht darin ist eine andere Art des Unterrichts. Der Beamte und Lehrer soll nicht bloßer Handwerker, sondern Gelehrter sein. Er ist sonach beides; aber es ist ihm Gewissenspflicht, beides nach obigen Grundsätzen in seinem Verfahren genau zu trennen. Denn wo er Volkslehrer oder Beamter ist, ist er nicht Gelehrter, und wo er Gelehrter ist, nicht das erstere. Es ist eine Bedrückung des Gewissens, dem Prediger zu verbieten, seine abweichenden Überzeugungen in gelehrten Schriften vorzutragen; aber es ist ganz in der Ordnung, ihm zu verbieten, sie auf die Kanzel zu bringen, und es ist von ihm selbst, wenn er nur gehörig aufgeklärt ist, gewissenlos, dies zu tun.

Der Staat und die Kirche haben das Recht, es dem Gelehrten zu verbieten und ihn zu verhindern, seine Überzeugungen in der Sinnenwelt zu realisieren. Tut er es, gehorcht er z. B. den Gesetzen des Staats nicht, so wird er mit Recht gestraft, was er auch innerlich über diese Gesetze denken möge; und überdies hat er sich selbst in seinem Gewissen Vorwürfe zu machen, denn seine Handlung ist unmoralisch.

Und so löst denn die Idee eines gelehrten Publikums ganz allein den Widerstreit, der zwischen einer festen Kirche und einem Staate, und zwischen der absoluten Gewissensfreiheit der einzelnen, stattfindet; und die Realisation dieser Idee ist sonach durch das Sittengesetz geboten.

g) Wir fassen zum Beschlusse den gesamten Endzweck des Menschen, inwiefern er als Individuum betrachtet wird, zusammen.

Digitized by Google

Das letzte Ziel alles seines Wirkens in der Gesellschaft ist: die Menschen sollen alle einstimmen: aber nur über das rein Vernünftige stimmen alle zusammen; denn das ist das einige, was ihnen gemeinschaftlich ist. Es fällt unter Voraussetzung einer solchen Übereinstimmung weg die Unterscheidung zwischen einem gelehrten und ungelehrten Publikum. Es fällt weg Kirche und Staat. Alle haben die gleichen Überzeugungen, und die Überzeugung eines jeden ist die Überzeugung aller. Es fällt weg der Staat, als gesetzgebende und zwingende Macht. Der Wille eines jeden ist wirklich allgemeines Gesetz, weil alle anderen dasselbe wollen: und es bedarf keines Zwangs, weil jeder schon von sich selbst will, was er soll. Auf dieses Ziel soll alles unser Denken und Handeln, und selbst unsere individuelle Ausbildung abzwecken: nicht wir selbst sind unser Endzweck, sondern alle sind es. Wenn nun dieses Ziel, wiewohl es unerreichbar ist, als erreicht gedacht wird, was würde denn geschehen? Jeder würde mit seiner individuellen Kraft nach jenem gemeinsamen Willen, so gut er könnte, die Natur zum Gebrauche der Vernunft zweckmäßig modifizieren. Was Einer tut, käme sonach dann allen, und was alle tun, jedem einzelnen zu statten, in der Wirklichkeit, denn sie haben in der Wirklichkeit nur Einen Zweck. — Jetzt ist es auch schon so; aber nur in der Idee. Jeder soll bei allem, was er tut, auf alle denken: aber eben darum darf er manches nicht tun, weil er nicht wissen kann, ob sie wollen. Dann wird jeder alles tun dürfen, was er will, weil alle dasselbe wollen.

Digitized by Google

Dritter Abschnitt
der Sittenlehre im eigentlichen Verstande.

Die eigentliche Pflichtenlehre.

§ 19.
Einteilung dieser Lehre.

I.

Schon oben ist das Reine im Vernunftwesen und die Individualität scharf voneinander geschieden worden. Die Äußerung und Darstellung des Reinen in ihm ist das Sittengesetz; das Individuelle ist dasjenige, worin sich jeder von anderen Individuen unterscheidet. Das Vereinigungsglied des Reinen und Empirischen liegt darin, daß ein Vernunftwesen schlechthin ein Individuum sein muß; aber nicht eben dieses oder jenes bestimmte; daß einer dieses oder jenes bestimmte Individuum ist, ist zufällig, sonach empirischen Ursprungs. Das Empirische ist der Wille, der Verstand (im weitesten Sinne des Worts, die Intelligenz oder das Vorstellungsvermögen überhaupt), und der Leib. Das Objekt des Sittengesetzes, d. i. dasjenige, worin es seinen Zweck dargestellt wissen will, ist schlechthin nichts Individuelles, sondern die Vernunft überhaupt: in einem gewissen Sinne hat das Sittengesetz sich selbst zum Objekte. Diese Vernunft überhaupt ist durch mich, als Intelligenz, außer mich gesetzt; die gesamte Gemeine vernünftiger Wesen außer mir ist ihre Darstellung. Ich habe

Digitized by Google

sonach die Vernunft überhaupt außer mich gesetzt, zufolge des Sittengesetzes, als theoretischen Prinzips. — Nachdem diese Entäußerung des Reinen in mir geschehen, soll mir von nun an — und so muß es in der Sittenlehre gehalten werden — das empirische oder individuelle Ich allein Ich heißen. Wenn ich von nun an dieses Wort gebrauche, bedeutet es immer die Person.

(Unsere Sittenlehre ist sonach für unser ganzes System höchst wichtig, indem in ihr die Entstehung des empirischen Ich aus dem reinen genetisch gezeigt und zuletzt das reine Ich aus der Person gänzlich herausgesetzt wird. Auf dem gegenwärtigen Gesichtspunkte ist die Darstellung des reinen Ich das Ganze der vernünftigen Wesen, die Gemeine der Heiligen.)

Wie verhalte ich mich, als Person, zum Sittengesetze? Ich bin dasjenige, an welches es sich richtet, und dem es seine Ausführung aufträgt; der Zweck desselben aber liegt außer mir. Ich bin sonach, für mich, d. i. vor meinem eignen Bewußtsein, nur Instrument, bloßes Werkzeug desselben, schlechthin nicht Zweck. — Durch das Sittengesetz getrieben, vergesse ich mich selbst im Handeln; ich bin nur Werkzeug in seiner Hand. Wer auf das Ziel sieht, sieht sich nicht, aber das Ziel liegt außer mir. Wie bei jeder Anschauung, so verliert sich auch hier das Subjekt, und verschwindet in dem Angeschauten, in seinem angeschauten Endzwecke. — An andere Individuen außer mir richtet sich in mir und vor meinem Bewußtsein das Gesetz nicht, sondern es hat sie nur zum Objekte. Sie sind vor meinem Bewußtsein nicht Mittel, sondern Endzweck.

Zuvörderst haben wir einigen Einwürfen zu begegnen, welche gegen diesen Satz vorgebracht werden könnten.

Jeder Mensch ist selbst Zweck, sagt Kant mit allgemeiner Beistimmung. Dieser Kantische Satz besteht neben dem meinigen; führe man nur den letzteren weiter aus. Für jedes vernünftige Wesen außer mir, an welches ja das Sittengesetz ebensowohl, als an mich, sich richtet, wie an sein Werkzeug, gehöre ich zur Gemeine der vernünftigen Wesen, und

Digitized by Google

bin ihm sonach Zweck, von seinem Gesichtspunkte aus, so wie er es mir ist, von dem meinigen aus. Jedem sind alle anderen außer ihm Zweck; nur ist es keiner sich selbst. Der Gesichtspunkt, von welchem aus alle Individuen ohne Ausnahme letzter Zweck sind, liegt über alles individuelle Bewußtsein hinaus; es ist der, auf welchem aller vernünftigen Wesen Bewußtsein als Objekt, in Eins vereinigt wird; also eigentlich der Gesichtspunkt Gottes. Für ihn ist jedes vernünftige Wesen absoluter und letzter Zweck.

Aber nein, sagt man, jeder soll ausdrücklich für sich selbst Zweck sein; und auch dies läßt sich zugeben. Er ist Zweck, als Mittel, die Vernunft zu realisieren. Dies ist der letzte Endzweck seines Daseins, dazu allein ist er da; und wenn dies nicht geschehen sollte, so brauchte er überhaupt nicht zu sein. — Dadurch wird die Würde der Menschheit nicht herabgesetzt, sondern erhöht. Jedem allein wird vor seinem Selbstbewußtsein die Erreichung des Gesamtzwecks der Vernunft aufgetragen; die ganze Gemeine der vernünftigen Wesen wird von seiner Sorge und seiner Wirksamkeit abhängig, und er allein ist von nichts abhängig. Jeder wird Gott, so weit er es sein darf, d. h. mit Schonung der Freiheit aller Individuen. Jeder wird gerade dadurch, daß seine ganze Individualität verschwindet und vernichtet wird, reine Darstellung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt; eigentliches reines Ich, durch freie Wahl und Selbstbestimmung.

Es ist schon oben zur Genüge erinnert, daß diese Vergessenheit seiner selbst lediglich beim wirklichen Handeln in der Sinnenwelt stattfindet. Diejenigen, welche die Vollkommenheit in fromme Betrachtungen, in ein andächtiges Brüten über sich selbst setzen, und von daher die Vernichtung ihrer Individualität und ihr Zusammenfließen mit der Gottheit erwarten, irren gar sehr. Ihre Tugend ist und bleibt Egoismus; sie wollen nur sich vollkommen machen. Die wahre Tugend besteht im Handeln; im Handeln für die Gemeine, wobei man sich selbst gänzlich vergesse. — Ich werde auf diesen wichtigen Punkt in der Anwendung sehr oft zurückkommen müssen.

Digitized by Google

II.

Ich kann mich selbst vergessen in meinem Wirken, nur inwiefern dasselbe ungehindert vonstatten geht, und ich daher wirklich Mittel bin zur Erreichung des vorgesetzten Zwecks. Gehet es nicht vonstatten, so werde ich dadurch zurückgetrieben in mich selbst, und genötigt auf mich selbst zu reflektieren; ich selbst werde mir dann, vermittelst des Widerstandes, als Objekt gegeben.

Dann richtet sich das Sittengesetz unmittelbar auf mich selbst und macht mich zum Objekte. Ich soll Mittel sein; ich bin es nicht, wie sich findet; ich soll mich sonach dazu machen.

Man bemerke wohl die aufgestellte Bedingung. In der sittlichen Stimmung, in der ich ja stets und unverrückt sein soll, werde ich mir Objekt der Reflexion und des gebotenen Handelns lediglich, inwiefern ich nicht Mittel sein kann. Die Sorge für mich selbst ist bedingt dadurch, daß ich meinen Zweck außer mir nicht durchsetzen kann. Unter dieser Bedingung aber wird diese Sorge Pflicht.

Es entsteht dadurch der Begriff einer Pflicht — nicht eigentlich gegen mich selbst und um meinetwillen, wie man sich gewöhnlich ausdrückt; denn ich bin und bleibe auch hier Mittel für den Endzweck außer mir — sondern einer Pflicht auf mich selbst; eines pflichtmäßigen Handelns, dessen unmittelbares Objekt ich selbst bin. Ich will sonach diese Pflichten nicht nennen Pflichten gegen uns selbst, wie man sie zu nennen pflegt, sondern mittelbare und bedingte Pflichten: mittelbare, weil sie das Mittel alles unseres Wirkens zum Objekte haben; bedingte, weil sie sich nur durch den Satz ableiten lassen: will das Sittengesetz das Bedingte, die Realisation der Vernunftherrschaft außer mir durch mich, so will es auch die Bedingung, daß ich ein taugliches und geschicktes Mittel zu diesem Zwecke sei.

Da es für mich kein anderes Mittel zur Realisation des schlechthin zu realisierenden Vernunftgesetzes gibt, als mich selbst, so kann es keine anderen mittelbaren und der Strenge

Digitized by Google

nach so zu benennenden Pflichten geben, als die gegen mich selbst. Im Gegensatze mit ihnen sind die Pflichten gegen das Ganze, die letzten höchsten und absolut gebotenen, zu nennen: unmittelbare und unbedingte Pflichten.

III.

Es findet noch eine andere Einteilung der Pflichten statt, aus folgendem Einteilungsgrunde. — An jeden einzelnen ergeht das Gebot, die Selbständigkeit der Vernunft zu befördern, soweit er kann. Tut nun jeder einzelne in dieser Rücksicht, was ihm etwa zuerst einfällt, oder was ihm vorzüglich nötig scheint, so wird vieles auf vielerlei Weise geschehen, und manches gar nicht. Die Effekte der Handlungen mehrerer werden sich gegenseitig verhindern und aufheben, und die planmäßige Beförderung des letzten Endzwecks der Vernunft wird nicht vonstatten gehen. Nun soll sie zufolge des Gebots des Sittengesetzes schlechthin vonstatten gehen. Es ist sonach Pflicht für jeden, der die beschriebene Verhinderung einsieht (und es sieht sie jeder, der nur ein wenig nachdenkt, gar leicht ein), ihr abzuhelfen. Aber es kann ihr nicht abgeholfen werden, als dadurch, daß verschiedene Individuen sich in das Verschiedene, was zur Beförderung des Endzwecks geschehen muß, teilen; jeder einen bestimmten Teil für alle übrigen übernehme, und dagegen in einer anderen Rücksicht ihnen den seinigen übergebe. — Eine solche Einrichtung kann nur entstehen durch Übereinkunft, durch Vereinigung mehrerer zum Zwecke einer solchen Verteilung. Es ist Pflicht eines jeden, der dies einsieht, eine Vereinigung wie die beschriebene hervorzubringen.

Eine solche Einrichtung ist eine Einsetzung verschiedener Stände. Es sollen verschiedene Stände sein; und es ist Pflicht eines jeden, dahin zu arbeiten, daß sie entstehen, oder wenn sie schon sind, sich seinen bestimmten zu wählen. Jeder, der einen Stand wählt, erwählt eine besondere Rücksicht, in der er die Selbständigkeit der Vernunft zu befördern über sich nimmt.

Digitized by Google

Einige Geschäfte dieser Art können übertragen werden, andere nicht. Das, was nicht übertragen werden kann, ist allgemeine Pflicht. Das, was übertragen werden kann, ist besondere Pflicht dessen, dem es übertragen ist. Es gibt sonach nach diesem Einteilungsgrunde allgemeine und besondere Pflichten. Beide Abteilungen, die soeben angezeigte, und die obige, fallen zusammen, und sind wechselseitig durcheinander bestimmt. Wir haben sonach zu reden von allgemeinen und besonderen bedingten, von allgemeinen und besonderen absoluten Pflichten.

§ 20.

Über die allgemeinen bedingten Pflichten.

Ich bin Werkzeug des Sittengesetzes in der Sinnenwelt. — Aber ich bin überhaupt Werkzeug in der Sinnenwelt lediglich unter Bedingung einer fortdauernden Wechselwirkung zwischen mir und der Welt, deren Art und Weise lediglich bestimmt sei durch meinen Willen; und, da insbesondere hier von Wirkung auf die Welt der Vernunftwesen die Rede ist, unter Bedingung einer fortdauernden Wechselwirkung mit ihnen, (Dieser Satz ist bewiesen in meinem Naturrechte. Da ich hier nur dasselbe wiederholen müßte, berufe ich mich auf jenen Beweis, als Beweis. Der Deutlichkeit und der Klarheit unserer gegenwärtigen Wissenschaft aber wird dadurch kein Abbruch geschehen. Denn was die postulierte Wechselwirkung bedeute, wird sich Stück für Stück klar ergeben.) — Soll ich das erstere sein, Werkzeug des Sittengesetzes, so muß die Bedingung, unter der allein ich überhaupt Werkzeug bin, stattfinden; und wenn ich mich unter die Herrschaft des Sittengesetzes denke, ist mir geboten, diese Bedingung der fortdauernden Wechselwirkung zwischen mir und der Welt, der sinnlichen sowohl als der vernünftigen, zu realisieren, soviel in meinem Vermögen steht; denn das Unmögliche kann das Sittengesetz nie gebieten. Wir haben sonach nur den aufgestellten Begriff zu

Digitized by Google

analysieren, und auf das einzelne in ihm Enthaltene das Sittengesetz zu beziehen; so erhalten wir, da diese Bedingung allgemein ist und für jedes endliche Vernunftwesen gilt, die allgemeine Pflicht, deren unmittelbares Objekt wir selbst sind, oder die allgemeinen bedingten Pflichten.

Zuvörderst, die Wechselwirkung soll fortdauernd sein; das Sittengesetz fordert unsere Erhaltung, als Mitglieder einer Sinnenwelt. Im Naturrechte, welches von einem Sittengesetze und den Geboten desselben gar nichts weiß, sondern nur den durch Naturnotwendigkeit bestimmten Willen eines freien Wesens aufzustellen hat, wurde die Notwendigkeit, unsere Fortdauer zu wollen, so bewiesen. Ich will etwas = X, heißt: die Existenz dieses Objekts soll mir in der Erfahrung gegeben werden. So gewiß aber ich es will, ist es nicht in der gegenwärtigen Erfahrung gegeben, sondern erst in der Zukunft ist es möglich. So gewiß ich daher diese Erfahrung will, so gewiß will ich, daß ich, das erfahrende, als dasselbe identische Wesen, in der Zukunft existiere. Ich will in dieser Ansicht meines Willens meine Fortdauer nur um einer Befriedigung willen, die ich in ihr erwarte.

Der durch das Sittengesetz bestimmte Wille hat diesen Grund, die Fortdauer des Individuums zu wollen, nicht. Unter der Leitung dieses Gesetzes ist es mir gar nicht darum zu tun, daß mir etwas in der künftigen Erfahrung gegeben werde. Hier soll X schlechthin nur sein, ohne alle Beziehung auf mich: ob ich etwa es erlebe, oder nicht, soll mir schlechthin gleichgültig sein, wenn es nur überhaupt wirklich wird, und wenn ich nur sicher voraussetzen darf, daß es einmal wirklich sein werde. Jene Forderung des natürlichen Menschen, daß ihm das Objekt gegeben werde, ist immer die Forderung eines Genusses; für die sittliche Denkart aber ist der Genuß, als solcher, nie Zweck. Wenn man mir mit völliger Sicherheit voraussagen könnte: das, was du beabzweckst, wird allerdings realisiert werden, aber du wirst nie einen Teil daran haben; deiner wartet die Vernichtung noch zuvor, ehe es eintritt; so müßte ich doch mit derselben Anstrengung an der Realisation desselben arbeiten. Die Erreichung meines wahren Zwecks

Digitized by Google

wäre mir zugesichert; der Mitgenuß durfte mir nie Zweck sein. Um der Erfahrung willen des Beabzweckten will ich unter Leitung des Sittengesetzes meine Fortdauer nicht, und um deswillen ist mir die Selbsterhaltung nicht Pflicht. Wodurch nun könnte sie mir zur Pflicht werden?

Was ich nur irgend in der Sinnenwelt realisieren mag, ist nie der durch die Moralität gebotene Endzweck; der Endzweck liegt in der Unendlichkeit: es ist nur Mittel, um demselben näher zu kommen. Der nächste Zweck jeder meiner Handlungen ist sonach ein neues Handeln in der Zukunft; aber wer handeln soll in der Zukunft, der muß in ihr sein; und wenn er zufolge eines schon jetzt entworfenen Plans handeln soll, derselbe sein und bleiben, der er jetzt ist; seine zukünftige Existenz muß aus seiner gegenwärtigen sich regelmäßig entwickeln. Durch moralische Gesinnung belebt, betrachte ich mich nur als Werkzeug des Sittengesetzes; ich will sonach fortdauern, und nur darum fortdauern, um forthandeln zu können. Darum ist die Selbsterhaltung Pflicht. Diese Pflicht der Selbsterhaltung haben wir jetzt näher zu bestimmen.

Die Erhaltung und regelmäßige Fortentwicklung des empirischen Selbst, welches als Intelligenz (Seele) und Leib angesehen wird, ist es, welche gefordert wird. Sowohl die Gesundheit und regelmäßige Fortentwicklung beider an und für sich betrachtet, als die Fortdauer des ungehinderten gegenseitigen Einflusses beider aufeinander ist Objekt des Gebots.

Die Forderung des Sittengesetzes in dieser Rücksicht ist zu betrachten, teils negativ, als Verbot: unternimm nichts, was, deinem eignen Bewußtsein nach, der Erhaltung deiner selbst in dem angegebenen Sinne des Worts Gefahr bringen könnte; positiv, als Gebot: tue alles, was deiner besten Überzeugung nach diese Erhaltung deiner selbst befördert.

I.

Zuvörderst, vom Verbote. Die Erhaltung und das Wohlsein des empirischen Selbst kann in Gefahr gesetzt werden, teils innerlich, dadurch, daß der Gang der Natur-

Digitized by Google

entwicklung gestört wird; teils durch äußere Gewalt. Was das erste anbelangt, ist unser Leib ein organisiertes Naturprodukt, und seine Erhaltung läuft Gefahr, wenn dem regelmäßigen Fortgange der Organisation Hinderungen entgegengesetzt werden. Dies würde geschehen, wenn dem Leibe die gehörige Nahrung versagt würde durch Fasten, oder er überfüllt würde durch Unmäßigkeit, oder der ganzen Tendenz der Natur, die Maschine zu erhalten, eine entgegengesetzte Richtung angewiesen würde, durch Unkeuschheit. Alle diese Ausschweifungen sind gegen die Pflicht der Selbsterhaltung, insbesondere in Rücksicht auf den Leib. Dieselben stören die Entwicklung des Geistes, dessen Tätigkeit von dem Wohlsein des Leibes abhängt. Fasten schwächt ihn, und schläfert ihn ein. Unmäßigkeit, Völlerei, und besonders Unkeuschheit versenkt ihn tief in die Materie und nimmt ihm alle Fähigkeit sich emporzuschwingen.

Die Entwicklung des Geistes wird unmittelbar gestört durch Untätigkeit desselben; denn er ist eine Kraft, die nur durch Übung entwickelt werden kann; oder durch zu große Anstrengung mit Vernachlässigung des Leibes, der ihn unterstützen muß; oder durch unregelmäßige Beschäftigung desselben, durch blindes Schwärmen mit der Imagination ohne Ziel und Regel, durch Auswendiglernen fremder Gedanken ohne eignes Urteil, durch trockne Grübelei ohne lebendige Anschauung. Der ganze Geist muß ganz und nach allen Seiten, keineswegs aber einseitig ausgebildet werden. Einseitige Bildung ist keine Bildung, sie ist vielmehr Unterdrückung des Geistes. Alles das Genannte ist nicht etwa nur unklug und zweckwidrig (gegen einen beliebigen Zweck), sondern es läuft gegen den absoluten Endzweck; es ist absolut pflichtwidrig für den, der die Einsicht in den Zweck seines empirischen Daseins sich erwirbt. Jedermann aber soll sich dieselbe erwerben.

Was das zweite anbetrifft, daß meine Erhaltung durch die Objekte außer mir gefährdet werden kann, lautet das Verbot des Sittengesetzes so: begib dich nicht ohne Not in Gefahr deiner Gesundheit, deines Leibes und Lebens. Ohne Not aber

Digitized by Google

ist dies allenthalben, wo die Pflicht es nicht heischt. Fordert es diese, dann soll ich es schlechthin tun, auf alle Gefahr tun; denn die Pflicht zu vollbringen, ist mein absoluter Zweck; und die Erhaltung meiner selbst ist nur Mittel für diesen Zweck. Wie ein Pflichtgebot eintreten könne, seine Erhaltung in Gefahr zu setzen; diese Untersuchung gehört nicht hierher, sondern in die Lehre von den absoluten Pflichten.

Aber es gehört hierher die Untersuchung über die Moralität des Selbstmordes.

Ich soll nicht ohne Not, d. h. ohne Aufforderung des Pflichtgebots, mein Leben in Gefahr setzen; es muß daher auch um so viel mehr verboten sein, dasselbe durch eigne Kraft mit Vorsatz zu zerstören. Wenn nicht etwa, dürfte jemand hinzusetzen, die Pflicht eine solche selbsteigne Zerstörung desselben fordert, wie sie ja, eurem eignen Geständnisse nach, fordern kann, dasselbe in Gefahr zu setzen. Die gründliche Lösung unserer Aufgabe beruht sonach auf Beantwortung der Frage: ob eine Forderung der Pflicht, uns selbst zu töten, möglich sei.

Man bemerke zuvörderst den großen Unterschied zwischen einer Forderung der Pflicht, sein Leben in Gefahr zu setzen, und der, es zu zerstören. Die erstere macht mir in Beziehung auf mich selbst nur die Vergessenheit, die Nichtachtung meiner Sicherheit zur Pflicht, und die absolut gebotene Handlung, in welcher ich mich selbst vergessen soll, geht auf etwas außer mir Liegendes; es gibt sonach gar nicht ein unmittelbares Gebot: begib dich in Gefahr; sondern nur dieses: tue schlechthin, was dich wohl in Gefahr bringen könnte. Das letztere ist daher nur mittelbar und bedingt geboten. Dagegen würde die Handlung der Selbstentleibung unmittelbar auf mich selbst gehen, und es müßte für sie ein unmittelbares und unbedingtes Pflichtgebot aufgewiesen werden. Wir werden sogleich sehen, ob ein solches möglich sei.

Die Entscheidung beruht kürzlich auf folgendem. Mein Leben ist die ausschließende Bedingung der Vollbringung des Gesetzes durch mich. Nun ist mir schlechthin geboten, das Gesetz zu vollbringen. Mithin ist mir schlechthin geboten, zu

Digitized by Google

leben; inwieweit dies von mir abhängt. Diesem Gebote widerspricht geradezu die Zerstörung meines Lebens durch mich selbst. — Sie ist sonach schlechthin pflichtwidrig. — Ich kann mein Leben gar nicht zerstören, ohne mich, so viel an mir ist, der Herrschaft des Sittengesetzes zu entziehen. Dies aber kann das Sittengesetz nie gebieten; es versetzte dadurch sich in Widerspruch mit sich selbst. Wird meine Gesinnung als moralisch betrachtet, und so soll sie sein und bei Beurteilung der Moralität einer Handlung angesehen werden — so will ich leben, lediglich um meine Pflicht zu tun. Ich will nicht länger leben, heißt daher: ich will nicht länger meine Pflicht tun.

Nur gegen den Major unseres Vernunftschlusses könnte eine Einwendung versucht werden. Man könnte sagen: das gegenwärtige irdische Leben, von welchem allein doch die Rede sein kann, ist für mich gar nicht die einzige ausschließende Bedingung meiner Pflicht. Ich glaube ein Leben nach dem Tode, endige sonach nicht mein Leben überhaupt, und entziehe mich nicht der Herrschaft des Gesetzes; ich verändere nur die Art meines Lebens; gehe nur von einem Orte an einen anderen, wie ich es etwa auch in diesem Leben tue und gar wohl tun darf. — Ich will in der Beantwortung dieses Einwurfes bei dem Gleichnisse bleiben. Ist es denn jemals, wenn ich mich unter das Gebot des Sittengesetzes denke, auch in diesem Leben der Fall, daß ich meine Lage bloß verändern dürfe, daß es mir freistehe, es zu tun, oder auch nicht zu tun; oder ist es nicht vielmehr allemal entweder Pflicht oder gegen die Pflicht? Doch wohl das letztere; denn das Sittengesetz läßt nach den obigen Beweisen meiner Willkür gar keinen Spielraum: es gibt unter der Herrschaft desselben keine gleichgültigen Handlungen, in jeder Lage meines Lebens soll ich entweder, oder ich soll nicht. Sonach müßte nicht bloß eine Erlaubnis des Sittengesetzes, dieses Leben zu verlassen und in ein anderes überzugehen, aufgewiesen werden, welche allein doch aus dem obigen Räsonnement folgen würde, sondern ein Befehl. Aber die Unmöglichkeit eines solchen Befehls läßt sich streng dartun. — Zuvörderst: das Pflichtgebot verlangt nie

Digitized by Google

unmittelbar, daß ich lebe um des Lebens willen, weder in diesem Leben, welches allein ich kenne, noch in einem möglichen anderen Leben; sondern das unmittelbare Gebot desselben geht immer auf eine bestimmte Handlung. Da ich aber nicht handeln kann, ohne zu leben, so gebietet es mir vermittelst des ersten Gebotes zugleich auch zu leben. (Ich will, als natürlicher Mensch betrachtet, leben, nicht um des Lebens, sondern um irgendeiner Bestimmung meines Lebens willen; ich soll, als moralisches Wesen betrachtet, leben wollen, nicht um des Lebens, sondern um einer Handlung willen, zu der ich des Lebens bedarf. Wie das Sein überhaupt, nach Kant, gar nicht eine Eigenschaft, eine Bestimmung des Dings, sondern nur die Bedingung aller seiner Bestimmungen ist, so verhält es sich in Absicht geistiger Wesen mit dem Leben.) Der Übergang in ein anderes Leben könnte mir sonach gar nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar geboten werden, vermittelst des Gebots einer bestimmten Handlung, die nicht in dieses Leben fiele, sondern in das andere. Es kann unter keiner Bedingung erlaubt, und da es keine nur erlaubten Handlungen gibt, Pflicht sein, dieses Leben zu verlassen, außer unter der, daß man eine bestimmte Verrichtung in jenem Leben hätte. Dies aber wird wohl niemand, der seiner Vernunft noch mächtig ist, behaupten. Denn wir sind durch die Gesetze des Denkens genötigt, das Pflichtmäßige zu bestimmen durch das uns schon Bekannte. Aber der Zustand und die Verfassung in einem künftigen Leben ist uns gänzlich unbekannt, und unsere erkennbaren Pflichten fallen lediglich in dieses Leben. Weit entfernt also, daß das Sittengesetz je mich in ein anderes Leben hinüberweisen sollte, verlangt es immer und in jeder Stunde meines Lebens, daß ich das gegenwärtige fortsetze, denn in jeder Stunde meines Lebens gibt es etwas für mich zu tun: die Sphäre aber, in der es zu tun ist, ist die gegenwärtige Welt. Sonach ist nicht nur der wirkliche Selbstmord, sondern auch nur der Wunsch, nicht länger zu leben, pflichtwidrig, denn es ist ein Wunsch, nicht länger zu arbeiten, auf dieselbe Art, wie wir allein uns Arbeit denken können: es ist eine der wahren moralischen Denkart entgegengesetzte

Digitized by Google

Neigung, es ist eine Müdigkeit, eine Verdrossenheit, die der moralische Mensch nie in sich soll aufkommen lassen. — Bedeutet die Lust abzuscheiden die bloße Bereitwilligkeit das Leben zu verlassen, sobald der Regierer aller menschlichen Schicksale, an welchen wir auf diesem Gesichtspunkte glauben, über uns gebieten wird, so ist dies ganz recht, und die von der wahren Moralität unzertrennliche Denkart; denn für diese hat das Leben an und für sich nicht den geringsten Wert. Soll aber dadurch eine Neigung zu sterben und mit Wesen einer anderen Welt in Verbindung zu kommen angedeutet werden, so ist diese Lust eine verderbliche Schwärmerei, die die künftige Welt schon bestimmt und ausgemalt hat. Eine solche Bestimmung ist teils grundlos, die Data zu derselben können nur erdichtet sein: teils ist sie pflichtwidrig; denn wie kann man doch bei wahrer moralischer Gesinnung Zeit übrig haben zur frommen Schwärmerei? Die wahre Tugend ist in jeder Stunde ganz bei dem, was sie in dieser Stunde zu tun hat; alles übrige ist nicht ihre Sorge, und sie überläßt es dem, dessen Sorge es ist.

Man gehe, um sich davon auch im einzelnen zu überzeugen, alle möglichen Gründe dieser Tat durch. Der zuerst zu nennende Bewegungsgrund, von welchem es Beispiele gegeben haben soll, wäre der, daß man sich tötete aus Verzweiflung, die uns zur Gewohnheit und gleichsam zur anderen Natur gewordenen Laster zu besiegen. — Aber gerade diese Verzweiflung ist eine unsittliche Denkart. Wenn man nur recht will, kann man gewiß. Was könnte denn unseren Willen zwingen? Oder was könnte unsere Kraft, durch die wir sündigen, in Bewegung setzen, außer unserem Willen? Man gesteht sich sonach in diesem Falle selbst, daß man nicht recht wolle: man kann das Leben nicht ertragen ohne Ausübung des Lasters, und will sich mit der Anforderung der Tugend lieber durch den leichteren Tod abfinden, den sie nicht verlangt, als durch die schwerere Pflicht eines unsträflichen Lebens, welches sie verlangt. — Ein anderer möglicher Bewegungsgrund wäre der, daß man sich tötete, um nichts Schändliches und Lasterhaftes

Digitized by Google

zu erleiden; um dem Laster des anderen nicht zum Objekte zu dienen. Aber dann flieht man wahrhaftig nicht das Laster; denn was wir erdulden, — wenn wir es nur wirklich erdulden, d. i. wenn wir durch Anstrengung aller unserer physischen Kraft dennoch nicht widerstehen konnten — was wir erdulden, gereicht uns nicht zur Schuld, sondern nur, was wir tun. Man flieht dann nur die Ungerechtigkeit, die Gewalttätigkeit, den Schimpf, der uns angetan wird; nicht die Sünde, die man ja nicht selbst begeht und an dem anderen nicht hindern kann. Man tötet sich, weil uns ein Genuß entzogen wird, ohne welchen wir das Leben nicht ertragen können. Aber dann hat man sich nicht selbst verleugnet, wie man soll, und der Tugend nicht alle übrigen Rücksichten aufgeopfert. — Sollte es, nachdem die Unstatthaftigkeit dieser Bewegungsgründe gezeigt worden, noch nötig sein, andere zu prüfen, die sämtlich darin übereinkommen, daß bloß physischen Leiden des Lebens entgangen werden soll? Diesen zu entfliehen, ist nie Zweck des moralisch Gesinnten.

Anmerkung. Einige haben die Selbstmörder der Feigheit bezüchtigt, andere haben ihren Mut erhoben. Beide Parteien haben recht, wie es gewöhnlich der Fall in Streitigkeiten vernünftiger Männer ist. Die Sache hat zwei Seiten, und beide Parteien haben sie nur von einer angesehen. Es ist nötig, sie von beiden zu betrachten; denn auch dem Abscheulichsten muß man nicht unrecht tun, indem dadurch nur der Widerspruch gereizt wird.

Der Entschluß zu sterben ist die reinste Darstellung der Oberherrschaft des Begriffs über die Natur. In der Natur liegt nur der Trieb, sich zu erhalten; und der Entschluß zu sterben ist das gerade Gegenteil dieses Triebes. Jeder mit kalter Besonnenheit ausgeübte Selbstmord — die mehrsten werden in einem Anfalle von Sinnlosigkeit ausgeübt, und über diesen Zustand läßt mit Vernunft sich nichts sagen — ein mit kalter Besonnenheit ausgeübter Selbstmord ist eine Ausübung jener Oberherrschaft, ein Beweis von Seelenstärke, und erregt, von dieser Seite angesehen, notwendig Achtung. Er geht hervor aus dem oben beschriebenen blinden Triebe nach Selbständigkeit,

Digitized by Google

und findet sich nur bei einem rüstigen Charakter. Mut ist Entschlossenheit auf die uns unbekannte Zukunft. Da der Selbstmörder alle Zukunft für sich vernichtet, so kann man ihm nicht eigentlichen Mut zuschreiben: es sei denn, daß er ein Leben nach dem Tode annehme, und diesem mit dem festen Entschlusse, was ihm dort nur begegnen könne, entweder zu bekämpfen oder zu ertragen, entgegengehe.

Welche Seelenstärke es aber auch erfordern möge, um sich zum Sterben zu entschließen, so erfordert es doch eine noch weit höhere, ein Leben, das uns von nun an nichts als Leiden erwarten läßt, und das man an sich für nichts achtet, wenn es auch das freudenvollste sein könnte, dennoch zu ertragen, um nichts seiner Unwürdiges zu tun. Ist dort Oberherrschaft des Begriffs über die Natur, so ist hier Oberherrschaft des Begriffs selbst über den Begriff: Autonomie und absolute Selbständigkeit des Gedankens. Was außer ihm liegt, liegt außer mir selbst, und geht mich nicht an. Ist jenes der Triumph des Gedankens, so ist dieses der Triumph seines Gesetzes, die reinste Darstellung der Moralität: denn es kann vom Menschen nichts Höheres gefordert werden, als daß er ein ihm unerträglich gewordenes Leben dennoch ertrage. Dieser Mut fehlt dem Selbstmörder, und nur in dieser Beziehung kann man ihn mutlos und feige nennen. In Vergleichung mit dem Tugendhaften ist er ein Feiger; in Vergleichung mit dem Niederträchtigen, der der Schande und der Sklaverei sich unterwirft, bloß um das armselige Gefühl seiner Existenz noch einige Jahre fortzusetzen, ist er ein Held.

II.

Jene auf uns selbst sich beziehende Verordnung des Sittengesetzes, als Gebot und also positiv betrachtet, legt uns in Rücksicht des Leibes auf, denselben zu ernähren, die Gesundheit und das Wohlsein desselben auf alle Weise zu befördern. Es versteht sich, daß dies in keinem Sinne, und mit keinem anderen Zwecke geschehen darf, als um zu leben und ein tüchtiges Werkzeug zur Beförderung des Vernunftzwecks zu sein.

Digitized by Google

Soll ich mich ernähren, und mein leibliches Wohlsein befördern, so muß ich im Besitze der Mittel dazu sein. Also — ich muß ordentlich haushalten, sparen, überhaupt in meinen Vermögensumständen Ordnung und Regelmäßigkeit haben. Auch dies ist nicht bloß guter Rat der Klugheit, sondern es ist Pflicht. Wer durch eigne Schuld seinen Lebensunterhalt nicht bestreiten kann, ist strafbar.

In Absicht des Geistes ist es positive Pflicht, denselben anhaltend, aber regelmäßig zu üben und zu beschäftigen; es versteht sich, soviel es die besonderen Pflichten eines jeden, die Pflichten seines Standes erlauben, von welchen wir sogleich reden werden. Es gehören hierher die ästhetischen Vergnügungen, die schönen Künste, deren mäßiger und zweckmäßiger Gebrauch Leib und Seele ermuntert und zu Anstrengungen stärkt.

In Absicht des ungehinderten gegenseitigen Einflusses beider, des Leibes und des Geistes, aufeinander, vermögen wir unmittelbar nichts zu tun; und wenn nur beide an und für sich gehörig unterhalten werden, so erfolgt dieser gegenseitige Einfluß von selbst.

III.

Alle diese Pflichten sind nur bedingte Pflichten. Mein empirisches Selbst ist nur Mittel zur Erreichung des Zwecks der Vernunft, und soll nur, als solches, inwiefern es dies sein kann, erhalten und gebildet werden. Kommt demnach seine Erhaltung mit diesem Zwecke in Streit, so muß es aufgeopfert werden.

Es ist für mich, vor dem Forum meines Gewissens, nichts gegen den Vernunftzweck, als dies, daß ich gegen eine unbedingte Pflicht handle. Der einzige Fall sonach, in welchem ich die Selbsterhaltung aufgeben muß, wäre der, wenn ich mein Leben nur durch Verletzung einer solchen Pflicht erhalten könnte. Ich darf nichts Pflichtwidriges tun, um des Lebens willen: denn das Leben ist Zweck nur um der Pflicht willen; Erfüllung der Pflicht aber ist der letzte Zweck. Man dürfte dagegen einwenden, und pflegt einzuwenden: aber wenn ich

Digitized by Google

durch eine einzige nur für diesmal gemachte Ausnahme von der Strenge des Gesetzes mein Leben durchbringe, so kann ich hinterher noch viel Gutes tun, was außerdem unterblieben wäre. Bin ich nicht um dieses Guten willen, das ich noch tun könnte, schuldig die Ausnahme zu machen? — Es ist derselbe Vorwand, durch den man überhaupt das Böse zu verteidigen pflegt, um des Guten willen, das daraus hervorgehen soll. Man vergißt dabei nur dies, daß uns die Wahl der guten Werke, die wir etwa tun wollen, und anderer, die wir unterlassen wollen, keineswegs zusteht. Jeder soll und muß schlechthin das tun, was ihm durch seine Lage, sein Herz und seine Einsicht befohlen wird, und nichts anderes; und schlechthin unterlassen, was ihm durch dieselben verboten wird. Nimmt nun das Sittengesetz schon vorher, ehe ich die künftigen guten Handlungen vollbringen kann, seine Erlaubnis für mich, zu leben, zurück, so sind diese künftigen guten Handlungen mir sicher nicht befohlen; denn ich werde dann nicht mehr, wenigstens nicht unter den Bedingungen dieser Sinnenwelt mehr sein. Es ist auch schon in sich selbst klar, daß dem, der um sein Leben zu erhalten, etwas Pflichtwidriges begeht, die Pflicht überhaupt, und insbesondere die Pflichten, die er noch hinterher ausüben will, nicht absoluter letzter Zweck sind; denn wäre die Pflicht allein sein Zweck, wäre er nur durch das Sittengesetz belebt und beseelt, so wäre es ihm unmöglich, etwas gegen dasselbe zu tun, sowie es dem Sittengesetze unmöglich ist, etwas gegen sich selbst zu gebieten. Das Leben war ihm letzter Zweck, und den Vorwand, daß es ihm um die künftigen guten Werke zu tun gewesen, hat er sich erst hinterher ausgedacht. Aber — eine andere Bemerkung: ich darf meinen Tod nicht betrachten und zulassen, als Mittel für einen guten Zweck. Mein Leben ist Mittel, nicht mein Tod. Ich bin Werkzeug des Gesetzes, als tätiges Prinzip, nicht Mittel desselben als Sache. Daß ich in dieser Rücksicht mich nicht selbst töten dürfe (wie man etwa den Selbstmord der Lucretia als ein Mittel betrachten könnte, Rom zu befreien), geht schon aus dem Obigen hervor. Aber ich darf meine Ermordung auch nicht mit gutem Willen zu-

Digitized by Google

lassen, wenn ich sie hindern kann, und noch weniger die Gelegenheit suchen, oder andere dazu reizen (etwa so, wie vom Kodrus erzählt wird), und wenn ich dadurch das Heil der Welt zu begründen glaubte; ein solches Verfahren ist eine Art von Selbstmord. — Man unterscheide wohl. Ich darf nicht nur, sondern ich soll mein Leben in Gefahr setzen, wo die Pflicht es fordert, d. i. ich soll die Sorge für meine Selbsterhaltung vergessen. Aber ich soll schlechthin nicht meinen Tod mir als Zweck denken.

§ 21.

Über die besonderen bedingten Pflichten.

Die besonderen Pflichten sind die Pflichten des Standes, wie oben (§ 19), wo wir die Notwendigkeit, Stände zu errichten, deduzierten, erinnert worden. Bedingte besondere Pflichten sind solche, die uns selbst, unser empirisches Selbst, zum Objekte haben, inwiefern wir zu diesem oder jenem besonderen Stande gehören. Es ist hierüber folgendes anzumerken.

I.

Es ist, wo es besondere Stände gibt, absolute Pflicht eines jeden Individuums, seinen Stand zu haben, d. h. auf eine besondere Art den Vernunftzweck zu befördern. Wir beweisen dies so:

Wenn keine Stände errichtet wären, so wäre es die Pflicht eines jeden, der ihre Notwendigkeit einsähe, sie zu errichten, als die ausschließende Bedingung der vollständigen und planmäßigen Beförderung des Vernunftzwecks, wie schon erwiesen worden. Noch vielmehr ist es also Pflicht, da, wo sie schon

Digitized by Google

errichtet sind, einen bestimmten zu ergreifen. Denn in einer solchen Ordnung der Dinge kann gar niemand mehr im allgemeinen wirken, ohne zu tun, was andere schon übernommen haben, und dadurch entweder ihnen hinderlich zu sein und der Beförderung des Vernunftzwecks Abbruch zu tun, oder etwas Überflüssiges und Vergebliches zu tun, welches dem Sittengesetze gleichfalls widerspricht. Es bleibt nichts übrig, als daß jeder einen Stand wähle, und diese Wahl seinen Mitmenschen auf eine allgemeingültige Weise bekanntmache.

II.

Es ist Pflicht, seinen Stand zu wählen, nicht nach Neigung, sondern nach bester Überzeugung, daß nach dem Maße seiner Kräfte, seiner Bildung, der äußeren Bedingungen, die in unserer Gewalt stehen, man gerade für ihn am besten passe. Nicht die Befriedigung der Neigung ist die Absicht unseres Lebens, sondern die Beförderung des Vernunftzwecks: jede Kraft aber in der Sinnenwelt soll für diese Absicht am vorteilhaftesten genutzt werden. — Man könnte dagegen sagen: die wenigsten Menschen wählen sich ihren Stand selbst, sondern er wird ihnen gewählt durch ihre Eltern, durch die Umstände usf., oder, wo man ja sagen kann, daß sie ihn selbst wählen, wählen sie ihn vor der gehörigen Reife der Vernunft, und ehe sie eines ernsthaften Nachdenkens und der Bestimmung durch das bloße Sittengesetz recht fähig sind. Darauf antworte ich, daß dies so nicht sein sollte, und daß jeder, der dies einsieht, dahin zu arbeiten hat, daß es womöglich anders werde. Alle Menschen sollten, bis zur Entwicklung und zur Reife der Menschheit überhaupt in ihnen, auf die gleiche Weise erzogen werden und sich erziehen; und dann erst sollten sie einen Stand wählen. Wir leugnen nicht, daß dann auch sonst noch vieles anders sein müßte in den menschlichen Verhältnissen, als es gegenwärtig ist. Aber eine Sittenlehre stellt allenthalben das Ideal auf, wenn dasselbe auch nicht unter allen Umständen ausführbar sein sollte. Das kann es nicht sein, denn dann wäre es

Digitized by Google

selbst schwankend und unbestimmt. Aber es soll sich auch nicht nach den Umständen, sondern die Umstände sollen anfangen sich nach ihm zu richten.

Es gehört vielleicht hierher die Erinnerung, daß die Unterordnung der Stände, ihr Rang usf. lediglich eine bürgerliche, jedoch eine notwendige Einrichtung ist. Die mannigfaltigen Geschäfte der Menschen sind einander subordiniert, wie Bedingtes und Bedingung, wie Mittel und Zweck; und ebenso müssen diejenigen, welche sie treiben, sich einander subordinieren. In der moralischen Beurteilung haben alle Stände den gleichen Wert. In jedem wird der Zweck der Vernunft befördert, von dem Stande an, der dem Boden die Früchte abgewinnt, durch welchen die sinnliche Erhaltung unseres Geschlechts bedingt ist, bis zum Gelehrten, der die künftigen Zeitalter denkt, und für sie arbeitet, und dem Gesetzgeber und weisen Regenten, der die Gedanken des Forschers in seinen Einrichtungen für das Wohl der entferntesten Geschlechter realisiert niederlegt. Wenn jeder aus Pflicht alles tut, was er kann, so sind sie vor dem Gerichtshofe der reinen Vernunft von demselben Range.

III.

Nun aber kann ich keinen Stand ergreifen ohne Einwilligung der übrigen Menschen. Nämlich der Plan der Vernunft soll vollständig und zweckmäßig befördert werden. Nun haben andere schon die besonderen dazu nötigen Arbeiten unter sich verteilt: ich muß anfragen, ob noch Raum da ist, und ob es meiner Mühe da bedürfe, wo ich sie anwenden will. Ich habe das Recht mich anzutragen; die Gesellschaft hat das Recht mich abzuweisen. Wäre aber etwa für diese Beurteilung noch keine zweckmäßige Anstalt errichtet, so müßte ich selbst nach meinem besten Gewissen beurteilen, wo es meiner Hilfe bedürfe.

Der Stand des einzelnen wird sonach bestimmt durch Wechselwirkung desselben mit der Gesellschaft, welche Wechselwirkung jedoch von dem ersteren ausgeht. Er hat sich anzutragen.

Digitized by Google

IV.

Es ist Pflicht, Geist und Körper vorzüglich zur Brauchbarkeit für denjenigen Stand zu bilden, welchem man sich gewidmet hat. Dem Landbauer ist Stärke und Dauerhaftigkeit des Leibes, dem Künstler Geschicklichkeit und Fertigkeit desselben vorzüglich vonnöten; theoretische Geistesbildung ist ihnen in ihrem Stande nur Mittel: dem Gelehrten ist allseitige Ausbildung des Geistes Zweck, und ihm ist der Leib nur Mittel, um den Geist in der Sinnenwelt zu tragen und zu erhalten. — Die Gelehrten scheinen in dieser Rücksicht einen schädlichen Einfluß gehabt zu haben auf die Meinung der Völker. Ihnen ist es Pflicht nachzudenken, und ihren Verstand systematisch auszubilden; denn das erfordert ihr Stand. Was Standespflicht war, wollten viele zur Menschenpflicht überhaupt machen, und der Sinn ihrer Forderung schien ohngefähr der zu sein, daß alle Menschen Gelehrte würden. Am sichtbarsten war und ist zum Teil noch bei den Theologen die Tendenz, alle Menschen zu ebenso guten Theologen zu machen, als sie selbst sind, und ihre Wissenschaft für notwendig zur Seligkeit anzusehen. Daher geschah es, daß man der theoretischen Aufklärung, auch bei Ermanglung anderer guten Eigenschaften, einen viel zu hohen Wert beimaß; und wohl gar die Tugend und Gottseligkeit in einsames Nachdenken und Spekulieren setzte. Dem Gelehrten ist das allerdings Tugend; aber auch nur, inwiefern er den Zweck hat, sich mitzuteilen. Andere Stände bedürfen an theoretischer Kultur nur soviel, als teils dazu gehört, daß sie verstehen und beurteilen können, was zu den Verrichtungen ihres Standes und zur Vervollkommnung ihrer Kunst gehört; und vorzüglich, daß sie sich zum Handeln aus Pflicht erheben, wozu es weniger der Kultur des Verstandes, als der des Willens bedarf.

Digitized by Google

Übersicht der allgemeinen unmittelbaren[1]) Pflichten.

§ 22.
Einteilung.

Der Endzweck aller Handlungen des sittlich guten Menschen überhaupt und insbesondere aller seiner Wirkungen nach außen läßt sich in diese Formel fassen: Er will, daß die Vernunft, und nur sie in der Sinnenwelt herrsche. Alle physische Kraft soll der Vernunft untergeordnet werden.

Nun aber kann die Vernunft lediglich in vernünftigen Wesen und durch sie herrschen. Das moralische Handeln bezieht sich sonach allemal, wenn es auch etwa unmittelbar auf die vernunftlose Natur ginge, dennoch wenigstens mittelbar auf vernünftige Wesen, und hat nur sie zur Absicht. Wie es in Beziehung auf die vernunftlose Natur keine Rechte gibt, ebensowenig gibt es in Beziehung auf sie Pflichten. Es wird Pflicht, sie zu bearbeiten, lediglich um der vernünftigen Wesen willen, wie sich dies weiter zeigen wird.

Sonach — der sittlich Gute will, daß Vernunft und Sittlichkeit in der Gemeine der vernünftigen Wesen herrsche.

Es ist nicht bloß die Absicht, daß nur das, was gut und der Vernunft gemäß ist, geschehe, daß nur Legalität herrsche, sondern daß es mit Freiheit, zufolge des Sittengesetzes geschehe, sonach, daß eigentliche wahre Moralität herrsche. — Dies ist ein Hauptpunkt, der nicht zu übersehen ist. Die Vernachlässigung desselben hat viel Schädliches und Verderbliches in die Theorie, und von ihr aus in das Leben gebracht, wie wir dies an seinem Orte durch Beispiele belegen werden.

---

[1] absoluten — (Marg. des Verf.; vgl. S. 653).

Digitized by Google

Aber moralisch ist keine Handlung, die nicht mit Freiheit geschieht; sonach ist formelle Freiheit aller Vernunftwesen der Zweck jedes moralisch guten Menschen: und wir haben sonach vor allen Dingen zu reden: von den Pflichten in Beziehung auf die formale Freiheit anderer.

Alle sollen *formaliter* frei sein: ohne Ausnahme. Nun kann es aber geschehen, daß der eine seine ihm an sich zukommende Freiheit gebraucht, um die Freiheit anderer zu unterdrücken. Es ist zu untersuchen, was die Pflicht in diesem Falle erfordere; und wir haben sonach ferner zu reden: von den Pflichten beim Widerstreite der formalen Freiheit vernünftiger Wesen.

Endlich: es ist der Wille des sittlich Guten, daß jeder seine Freiheit anwende, um seine Pflicht zu tun; es ist sein Zweck, die pflichtmäßige Gesinnung in allen vernünftigen Wesen zu befördern. Wir haben sonach zuletzt zu reden: von den Pflichten in Rücksicht der unmittelbaren Verbreitung und Beförderung der Moralität.

§ 23.

Von den Pflichten in Absicht der formalen Freiheit aller vernünftigen Wesen.

Die formale Freiheit eines Individuums besteht in der fortdauernden Wechselwirkung zwischen seinem Leibe, als Werkzeug und Sinn, und der Sinnenwelt; bestimmt und bestimmbar lediglich durch den frei entworfenen Begriff desselben von der Art dieser Wechselwirkung. Es liegt darin zweierlei: teils die Fortdauer der absoluten Freiheit und Unantastbarkeit des Leibes, d. i. daß auf ihn unmittelbar durch physische Kraft gar nicht eingewirkt werde; teils die Fortdauer des freien

Digitized by Google

Einflusses auf die gesamte Sinnenwelt. (Man sehe mein Naturrecht, § 11.)

I.

Die Verordnung des Sittengesetzes in Absicht der Leiber der Vernunftwesen außer uns läßt sich betrachten teils negativ, als Verbot, teils positiv, als Gebot.

Das Prinzip dieser Beurteilung ist folgendes: jeder menschliche Leib ist für den moralisch Gesinnten ein Werkzeug zur Realisierung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt. Aber das kann er nur unter der Bedingung sein, daß er frei, ganz und bloß abhängig von dem freien Willen der Person bleibe. — So wie jemand einen menschlichen Leib erblickt, ergeht an ihn das Gebot des Sittengesetzes über diesen bestimmten Leib. — Ich setze dies nicht ohne Ursache hinzu, und schärfe es ein. Nämlich, man könnte sagen: wenn nun auch dieser und dieser und dieser nicht wäre, so würde darum doch der Vernunftzweck realisiert werden. Auf Einen mehr oder weniger kann es nicht ankommen. Darauf ist zu antworten, daß dies alles uns nichts angehe, und es uns gar nicht erlaubt ist, so zu denken. Genug, dieser einzelne ist auch, und er ist frei; und so wie wir ihn wahrnehmen, ergeht an uns das Gebot des Sittengesetzes, ihn zu betrachten als einen solchen, der zur Gemeine der vernünftigen Wesen und unter die Werkzeuge der Realisation des Sittengesetzes notwendig mitgehört. (Wir erhalten schon hier — im Vorbeigehen sei es gesagt — die Idee von einer Herrschaft des Sittengesetzes in der von uns unabhängigen Natur, und eine Zweckmäßigkeit der letzteren für das erstere; welche Idee realisiert wird in der Idee der Gottheit, worüber wir hier nicht zu sprechen haben.)

Diese Verordnung, negativ betrachtet, ist ein absolutes Verbot, nie unmittelbar auf seinen Leib einzufließen. Ein menschlicher Leib soll bloß abhängen vom Willen der Person, und schlechthin von keiner äußeren Kraft. Mittelbar darf ich wohl den Leib bestimmen, dadurch, daß ich den Willen der Person durch Vernunftgründe bestimme, diese oder jene

Digitized by Google

Modifikation in ihm und durch dieselbe in der Sinnenwelt hervorzubringen.

Ich darf ihn nicht gebrauchen als Werkzeug, als Mittel für meinen Willen, welches wohl überhaupt auch das untunlichste ist. — Ich darf nicht durch physischen Zwang, Schläge, Stöße, Hunger, Entziehung der Freiheit, oder Gefängnis den Willen der Person zu bewegen suchen. Nur durch Vernunftgründe und schlechthin durch kein anderes Mittel, darf ich auf sie einfließen.

Ich darf nicht unmittelbar der Kausalität eines anderen auf die Sinnenwelt physischen Widerstand entgegensetzen. In welchem Falle diese allgemeinen Verbote eine Ausnahme leiden, werden wir tiefer unten sehen.

Ich darf schlechthin nie mit Vorsatz töten: der Tod eines Menschen soll nie Zweck meiner Handlung sein. Der strenge Beweis ist folgender. Jedes Menschen Leben ist Mittel zur Realisation des Sittengesetzes. Entweder nun, ich halte bei einem bestimmten Menschen für möglich, daß er ein solches Mittel noch sein und werden könne; oder ich halte es nicht für möglich. Halte ich es für möglich, wie kann ich denn, ohne dem Sittengesetze den Gehorsam aufzukündigen und für die Realisation desselben gleichgültig zu sein, denjenigen vernichten, der meiner eignen Voraussetzung nach zu derselben beizutragen bestimmt ist. Halte ich es nicht für möglich, halte ich jemanden für einen unverbesserlichen Bösewicht, so liegt die unmoralische Denkart eben darin, daß ich ihn dafür halte. Denn es ist mir durch das Sittengesetz schlechthin aufgegeben, ihn zur Moralität mit zu bilden, und an seiner Besserung arbeiten zu helfen. Setze ich bei mir fest, daß er unverbesserlich ist, so gebe ich eine schlechthin befohlene Arbeit auf: ich darf das letztere nicht; ich darf sonach auch das erstere nicht. Es ist durch das Sittengesetz schlechthin gebotener Glaube, daß jeder Mensch sich verbessern könne. Ist aber dieser Glaube notwendig, so tritt der erste Teil unserer Argumentation wieder in seine Gültigkeit ein. Ich kann kein Menschenleben vertilgen, ohne meinen Zweck aufzugeben, und den Zweck der Vernunft

Digitized by Google

in ihm, so viel an mir ist, zu vernichten. Wer moralisch werden soll, der muß leben.

Es ist so gefolgert worden: Es ist mir schlechthin geboten, die Moralität in jedem Individuum zu befördern. Aber ich kann dies nicht, ohne ihre Möglichkeit anzunehmen. Mithin usw. Der Minor dieses Syllogismus, welcher allein eines Beweises bedürfen könnte, läßt sich so beweisen. Ich mache mir etwas, wie hier die Besserung eines Individuums, zum Zwecke, heißt: ich postuliere die Wirklichkeit derselben in irgendeinem zukünftigen Momente; aber ich postuliere sie, heißt: ich setze sie als möglich. Nun muß ich zufolge des Sittengesetzes jenen Zweck mir notwendig setzen, mithin alles denken, was in ihm enthalten ist. — So wie oben die Notwendigkeit des Glaubens an die Perfektibilität des Menschengeschlechts überhaupt dargetan wurde, so wird hier die des Glaubens an die Verbesserlichkeit jedes Individuums insbesondere bewiesen.

Sonach, gerade wie unter keiner Bedingung der prämeditierte Selbstmord neben der wahren moralischen Gesinnung bestehen kann, ebensowenig kann mit ihr zusammen bestehen der prämeditierte Mord eines anderen, und zwar aus demselben Grunde. In jedem Falle wird ein mögliches Werkzeug des Vernunftzwecks vernichtet. Wohl aber kann, ebenso wie die Pflicht sein eignes Leben in Gefahr zu setzen, auch die Pflicht eintreten, das Leben eines anderen in Gefahr zu setzen. In welchen Fällen, werden wir sehen. (Über ein vorgebliches Recht des Staats, einen Verbrecher am Leben zu strafen, habe ich in meinem Naturrechte dahin mich erklärt: daß der Staat, als Richter, nichts mehr tun könne, als den Bürgervertrag mit einem Verbrecher gänzlich aufheben, wodurch der letztere völlig rechtlos und zur bloßen Sache wird; in Beziehung auf den Staat, der keine moralische, sondern lediglich eine juridische Person ist. Die Tötung des Verbrechers kann auf jene Vernichtung aller seiner Rechte gar wohl folgen, aber nicht als Strafe, sondern als Sicherungsmittel; und ist daher gar nicht ein Akt der richterlichen, sondern nur der Polizeigewalt. Ein einzelner kann wohl und soll seine eigne Sicher-

Digitized by Google

heit, um der Pflicht willen in keinem Falle ein Menschenleben anzugreifen, in Gefahr setzen: die Obrigkeit aber hat nicht dasselbe Recht auf die Sicherheit aller.

Ebendaselbst haben wir uns über die Tötung des bewaffneten Feindes im Kriege, die gar wohl recht- und pflichtmäßig sein kann, so erklärt. Der Zweck des Krieges ist keineswegs die Tötung der Bürger des bekriegten Staats. Sein Zweck ist lediglich der, den Feind zu verjagen oder zu entwaffnen, den bekriegten Staat dadurch wehrlos zu machen und ihn zu nötigen, in ein rechtliches Verhältnis mit unserem Staate zu treten. Im Handgemenge tötet etwa der einzelne den Feind, nicht um ihn zu töten, sondern um sein eignes Leben gegen ihn zu verteidigen; und dies tut er nicht zufolge eines ihm vom Staate übertragenen Rechts, zu töten, welches der letztere selbst nicht hat, sondern zufolge seines eignen Rechts und seiner eignen Pflicht der Selbstverteidigung.)

Die Disposition des Sittengesetzes in Absicht der Leiber vernünftiger Wesen außer uns positiv und als Gebot gedacht, enthält folgendes.

Die Gesundheit, Stärke und Erhaltung des Leibes und Lebens anderer soll uns Zweck sein; wir sollen soviel in unseren Kräften steht, diese Erhaltung nicht nur nicht hindern, sondern sie befördern, gerade in dem Grade, wie wir die Erhaltung unserer eignen Leiber befördern. — Der strenge Beweis dieser Behauptung ist so zu führen: jeder menschliche Leib ist Werkzeug zur Beförderung des Vernunftzwecks. Ist nun der letztere in der Tat mein höchster Endzweck, so muß notwendig die Erhaltung und höchstmögliche Tauglichkeit jedes Werkzeuges dazu mir selbst Zweck sein; denn ich kann das Bedingte nicht wollen ohne die Bedingung zu wollen. Die Erhaltung einer jeden Person außer mir wird mir geradeso am Herzen liegen, als meine eigne Erhaltung; denn der Grund, aus welchem ich beides will, ist derselbe. Ich erhalte mich, und sorge für mich, lediglich als Werkzeug des Vernunftgesetzes; jeder menschliche Leib ist dasselbe; ich muß sonach dieselbe Sorgfalt für jeden tragen, wenn wirklich, wie es sein soll, nichts mich treibt außer dem Sittengesetze.

Digitized by Google

Es tritt hier zuerst der Satz ein: sorge für das Wohl jedes deiner Nebenmenschen geradeso, wie du für das deine sorgst; liebe deinen Nächsten, wie dich selbst; der hinfort bei allen positiven Pflichten gegen andere Regulativ sein wird. Der Grund davon ist angegeben. Ich kann und darf für mich selbst sorgen, lediglich weil, und inwiefern ich Werkzeug des Sittengesetzes bin: dies aber ist jeder andere Mensch auch. — Daran erhält man zugleich eine untrügliche Probe, zu erfahren, ob die Sorgfalt für uns selbst moralisch, oder ob sie bloß der Naturtrieb sei. Ist sie das erstere, so wird man für andere die gleiche Sorgfalt tragen; ist sie das letztere, so ist sie ausschließend: der Naturtrieb geht bloß auf uns, und Sympathie, die ein Naturtrieb ist, welcher Teilnahme am Schicksale anderer erregt, wirkt bei weitem schwächer, als der unmittelbare Trieb der Selbsterhaltung. Man denkt dabei immer zuerst an sich selbst, und erst hinterher an seinen Nächsten.

Ich soll für die Erhaltung anderer sorgen, gerade wie für die meinige. Nun sorge ich, laut des Obigen, für die meinige nicht, und denke überhaupt nicht an mich, ehe ich nicht durch Gefühl der Abschwächung und Entkräftung, oder durch Gefahr, in der meine Selbsterhaltung sich befindet, an mich selbst erinnert werde. Nicht anders verhält es sich mit der Sorge für die Erhaltung anderer. Es ist nicht gesagt, daß ich nichts tun und treiben und suchen soll, als Gelegenheit, jemandes Gesundheit und Leben zu retten, wenn dies nicht etwa mein besonderer Beruf ist. Aber sobald jemand in Gefahr ist, soll ich schlechterdings ihm beistehen, selbst mit Gefahr meines eignen Lebens; die Gefahr komme von vernunftloser physischer Naturgewalt, oder sie komme von dem Angriffe vernünftiger Wesen.

Mit Gefahr meines eignen Lebens, sagte ich. Es ist hier gar keine Kollision der Pflichten, wie man glauben könnte. Meine Erhaltung ist bedingt durch die des anderen, die des anderen durch die meinige. Sie sind beide ganz gleich, von gleichem Werte, aus dem gleichen Grunde. Es ist nicht meine Absicht, daß einer von beiden dabei untergehe, sondern daß beide erhalten werden. Kommt dennoch einer oder auch beide

Digitized by Google

um, so habe ich das nicht zu verantworten; ich habe meine Schuldigkeit getan.

(Es ist eine vergebliche Ausflucht, sich auf die Pflicht der Selbsterhaltung zu berufen, wenn der andere in Gefahr ist: sie hört dann auf. Richtig übersetzt, sagt jene Rede soviel: wir wollen den anderen retten, wenn wir selbst dabei sicher sind. Dies wäre denn allerdings etwas Besonderes und Großes! Menschenleben auch dann nicht retten wollen, wo es ohne alle Gefahr für uns selbst geschehen könnte, wäre offenbarer Mord. — Ferner soll hier gar nicht, wie einige Moralisten meinen, erst kalkuliert werden, wessen Leben mehr Wert habe, an wessen Erhaltung mehr gelegen sei. Vor dem Sittengesetze ist Menschenleben überhaupt von gleichem Werte; sobald Eins gefährdet ist, haben alle übrigen, wer sie auch seien, nicht mehr das Recht sicher zu sein, bis es gerettet ist. — Es ist ein gerades, großes und der sittlichen Gesinnung völlig gemäßes Wort, das der verewigte Herzog Leopold sagte: hier gilt es Menschenleben, was bin ich da mehr als ihr? —)

II.

Der zweite Teil der formalen Freiheit, welche wir zufolge des Sittengesetzes in dem anderen schonen und befördern sollen, besteht in seinem freien, d. i. lediglich durch seinen Begriff bestimmten Einflusse auf die Sinnenwelt. Es soll aus seiner Wirkung folgen, was er sich dabei dachte; denn nur unter dieser Bedingung ist er frei.

a) Diese Kausalität ist zuvörderst bedingt durch richtige Kenntnis dessen, worauf gewirkt wird. Ich kann überhaupt auf nichts wirken, wovon ich nicht einen Begriff habe: und durch diesen Begriff von dem wirklichen Sein und der Beschaffenheit des Dings, ohne mein Zutun, wird mein Zweckbegriff bestimmt. Er geht aus von der gegenwärtigen Beschaffenheit des Dings, und richtet sich nach den natürlichen Gesetzen desselben. Habe ich einen unrichtigen Begriff vom Objekte meiner Handlung, so wird durch dieselbe etwas ganz anderes erfolgen, als ich mir dachte, und ich bin sonach in meiner Kausalität nicht frei.

Digitized by Google

Ich muß das Bedingte wollen, die freie Kausalität meiner Mitmenschen in der Sinnenwelt; ich muß sonach auch die Bedingung wollen: daß er eine richtige, für seine Art der Kausalität hinlängliche Erkenntnis von derselben habe. Diese Richtigkeit seiner praktischen Kenntnis muß mir Zweck sein, geradeso, in dem Maße, und aus dem Grunde, aus welchem die Richtigkeit meiner eignen mir Zweck ist.

Diese Disposition des Sittengesetzes negativ gedacht, geht aus ihr das Verbot hervor, den anderen absolut nicht zum Irrtume zu verleiten, ihn nicht zu belügen noch zu betrügen; weder geradezu, indem ich kategorisch behaupte, was ich selbst nicht für wahr halte; noch durch Umschweife, indem ich ihm zweideutigen Bericht abstatte, durch den er, meiner Absicht nach, getäuscht werden soll. Das letztere ist eine Lüge, so gut als das erste; denn es kommt gar nicht auf die Worte an, sondern auf die Absicht, die ich dabei habe. Will ich täuschen, so bin ich ein Lügner; ich mag die Lüge gerade heraussagen, oder ich mag den anderen nur verleiten, sie zu schließen. Ob ich dies nun will, oder ob meine Aussage nur von Ohngefähr so zweideutig ausgefallen ist, muß ich vor meinem Gewissen verantworten. Kurz, ich bin absolute Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit schlechthin jedermann schuldig; ich darf nichts reden wider die Wahrheit. Ob und inwiefern ich auch Offenheit schuldig bin, d. i. inwiefern ich alle Wahrheit, die ich weiß, sagen soll, werden wir tiefer unten sehen.

Der strenge Beweis davon ist folgender: Habe ich die pflichtmäßige Gesinnung, so betrachte ich den anderen als Werkzeug, nicht etwa der bloßen Legalität, sondern der Moralität; als einen solchen, der stets das Beste nach eigner Einsicht und aus eignem guten Willen wählen soll. Bringe ich ihm nun eine unrichtige Erkenntnis bei, nach deren Maßgabe er handelt, so ist das, was erfolgt, nicht durch ihn selbst gewählt, sondern er ist zum Mittel für meinen Zweck gemacht; und dies ist gegen die pflichtmäßige Gesinnung. Verleite ich ihn dadurch zu einer illegalen Handlung, die, da er von unrichtigen Voraussetzungen ausgeht, für ihn moralisch sein kann, so ist meine Vergehung offenbar; ich habe einen unsittlichen Zweck

Digitized by Google

beabsichtigt, und des anderen, vielleicht seiner eignen Denkart zuwider, mich als Werkzeug dafür bedient. Auch diesen Mißbrauch des anderen abgerechnet, ist es ebenso, als ob ich jene unsittliche Tat, zu welcher ich ihn durch Betrug verleitete, selbst begangen hätte. Ich bin der eigentliche Täter. Aber selbst dann, wenn ich wirklich auf eine legale Handlung gerechnet und sie vermittelst des anderen erreicht hätte, habe ich ganz pflichtwidrig gehandelt. Der andere soll das, was recht ist, nicht tun aus Irrtum, sondern er soll es tun aus Liebe zum Guten. Ich darf gar nicht bloße Legalität beabzwecken, sondern Moralität ist mein Endzweck: und ich kann nicht auf die erstere allein ausgehen, ohne auf die letztere Verzicht zu tun, welches pflichtwidrig ist. — Aber ich wußte zu gut, daß der andere nur durch dieses Mittel dazu zu bringen war, daß er das Gute tat; antwortet ein Verteidiger jener widersittlichen Sittenlehre. Ich antworte: zuvörderst kannst du dies nie wissen, und sollst es nie glauben; denn eine solche Aufgabe der Vernunftmäßigkeit des anderen ist pflichtwidrig. Dann, gesetzt auch, es wäre so ausgefallen, und der andere hätte das Gute, welches allein du beabsichtigt zu haben vorgibst, nicht getan, wenn du ihn nicht betrogen hättest, so wärest du ganz außer der Schuld. Es ist dir gar nicht aufgegeben, nur bloß jenes Gute zu realisieren, ohne Rücksicht auf das Mittel; es soll realisiert werden aus Moralität, außerdem ist es nicht gut. Gerade dadurch, daß du die Form aufgibst, in welcher doch allein das Wesen des Guten besteht, und nur die Materie beabzweckst, legst du an den Tag, daß es dir bei jenem Guten gar nicht um das Interesse der Sittlichkeit zu tun ist, sondern um irgendeinen Vorteil: denn nur der letztere wird durch die bloße Materie befriedigt. Dieselben Gründe finden gegen denjenigen statt, welcher etwa die Lüge damit entschuldigen wollte, daß er durch sie ein Vergehen habe verhindern wollen. Er soll das Vergehen hassen und verhindern, um der Unmoralität willen, keineswegs um der Handlung, als solcher willen. Er kann dem, der die Wahrheit mit bösem Vorsatze fragt, sie sagen: aber er soll ihm, wenn er seinen Vorsatz kennt, Vorstellungen tun, und ihn von der

Digitized by Google

Sträflichkeit seines Vorhabens zu überzeugen suchen. Daß diese Vorstellungen nichts helfen werden, wie könnte er dies je voraussetzen? Hülfen sie aber auch wirklich nichts, so bleibt ihm noch immer der Widerstand durch physische Mittel übrig. Es wird sonach hier auf immer der Vorwand, daß man in einer guten Absicht lüge, abgeschnitten: das, was aus der Lüge erfolgt, ist nie gut.

Das Objekt meiner Berichterstattung könnte sein entweder die Natur, zu welcher in dieser Rücksicht auch die Dispositionen anderer freien Wesen gehören, und hierüber ist nichts besonderes anzumerken: oder meine eigne Disposition. Im letzteren Falle tue ich dem anderen ein Versprechen. Ich muß mein Versprechen halten; es sei denn, daß ich eine unmoralische Handlung versprochen habe.

Aber ich kann über das, was ich versprochen habe, meine Meinung und meine Maßregeln ändern, dürfte man sagen. Wir antworten darauf: in Absicht dessen, worauf zu rechnen ich einen anderen veranlaßt habe, bin ich nicht mehr bloß von mir, sondern von dem anderen mit abhängig: ich bin hierüber in seinen Diensten; ich kann mein Wort nicht zurückziehen, ohne diejenigen seiner Handlungen, die er in Hoffnung auf mein Versprechen getan hat, zu vereiteln, sonach ohne seine Kausalität in der Sinnenwelt zu stören. — Vorstellungen darf ich ihm machen, um ihn dahin zu bringen, daß er mir mein Versprechen erlasse; und nur inwiefern er es mir mit gutem Willen erläßt, bin ich desselben erledigt. Er schenkt mir dann etwas. Ein guter Rat gegen die daraus entstehenden Schwierigkeiten in der Gemeinschaft mit anderen ist der: daß man über Sachen, worüber man seine Meinung ändern zu können befürchtet, und die überhaupt mit von dem künftigen Erfolge abhängen, nicht leicht verspreche.

Ich muß mein Wort halten, wenn ich nicht etwas Unmoralisches versprochen habe, sagte ich. Dies bedarf einer genaueren Bestimmung. Denn alles, worüber ich etwas Besseres weiß, oder worüber ich nur unentschieden bin, ist für mich unmoralisch: ich dürfte sonach, sobald ich eines anderen Sinnes, oder nur zweifelhaft über die versprochene Leistung geworden

Digitized by Google

wäre, mein Wort nicht halten. Darauf ist die Antwort: alles, was nur der Moralität nicht geradezu widerspricht, was sonach auf dem Wege zur Erreichung des Vernunftzwecks liegt, muß ich um des anderen willen tun; wenn auch ich für meine Person besser tun könnte. Nur was der Moralität völlig widerspricht, darf ich schlechthin nicht tun.

Ich beantworte hierbei zwei Fragen, die sich an diesem Orte uns aufdringen. —

Zuvörderst die: woher kommt es doch, daß so viele, die übrigens für rechtliche und nicht unverständige Leute angesehen sein wollen, die Notlügen verteidigen, und alles hervorsuchen, sie zu beschönigen? Es kommt daher. In unserem Zeitalter werden diejenigen, die ihren Geist und ihren natürlichen Charakter demselben gemäß ausbilden, durch diese Kultur, welches aber gar nicht die Kultur durch Freiheit ist, auf den Punkt gestellt, den wir oben (§ 16, III.) ausführlicher beschrieben haben. Ihr empirisches Ich soll über die Welt herrschen, ohne Rücksicht auf die Freiheit anderer: sie wollen die Welt beglücken, beseligen, vor allem Schaden bewahren, nach ihren Begriffen, die sie von Glück oder Unglück haben. Dies ist ihr Hauptzweck. Nun haben sie aber, bei der Schwäche, die man unserem Zeitalter nicht mit Unrecht vorwirft, nicht die Kraft des Entschlusses, ihre willkürlichen Zwecke mit Gewalt durchzusetzen, worauf der rüstige Charakter verfällt, sie beschließen sonach es durch List zu tun; und dies führt denn die sogenannten Notlügen bei sich. Durch diese ihre innere Denkart wird denn auch ihr theoretisches System bestimmt, wenn sie nicht Philosophen sind, die von den absolut-höchsten Prinzipien auszugehen vermögen. Sie gehen von der Tatsache in ihnen aus, von ihrem Triebe, das Gesetz zu geben, verbunden mit ihrem Mangel an Mut, dasselbe gewaltsam durchzuführen: und verfahren von da an ganz konsequent. Daß denn aber doch einige unter ihnen, wenn es zum Handeln kommt, von ihrer Theorie abgehen, kommt daher: etwas anderes, das auch in ihnen liegt, das aber zu tief liegt, als daß es auf ihr Räsonnement Einfluß haben sollte, das natür-

Digitized by Google

liche Ehrgefühl, verhindert sie, von ihrem Grundsatze Gebrauch zu machen.

Eine zweite Frage, auf die wir hierdurch geleitet werden, ist die: woher kommt die innere Scham vor sich selbst, die bei der Lüge noch mehr sich zeigt, als bei irgendeinem Vergehen gegen das Gewissen? Der Grund davon ist der: die Stimmung des Lügners ist die oben beschriebene. Er will den anderen seinen Absichten unterordnen. Nun tut er dies dadurch, daß er sich selbst hinwiederum betrügerisch und zum Scheine den seinigen unterwirft; scheinbar in seinen Plan eingeht, seine Absichten billigt und sie zu befördern scheint. Er versetzt sich sonach in Widerspruch mit sich selbst; unterwirft sich selbst dem, dem er sich nicht offenbar zu widersetzen getraut; und ist feig. Bei der Lüge ist immer und in jedem Falle Feigheit. Nichts aber entehrt uns vor uns selbst mehr, als Mangel an Mut.

Übrigens ist die Verteidigung der Notlüge oder überhaupt der Lüge, um irgendeines guten Zwecks willen, ohne Zweifel das Widersinnigste und zugleich das Verkehrteste, was je unter Menschen erhört worden. Sie ist das Widersinnigste. Du sagst mir, daß du dich überzeugt habest, die Notlüge sei erlaubt. Wenn ich dir dies glauben soll, so muß ich dir es auch zugleich nicht glauben: denn ich kann nicht wissen, ob du nicht, eben indem du das sagst, um irgendeines löblichen Zwecks willen — wer mag alle deine Zwecke kennen? — von deiner Maxime gegen mich Gebrauch machst, und ob nicht deine Versicherung, daß du die Notlüge für erlaubt haltest, selbst eine Notlüge ist. Wer eine solche Maxime wirklich hätte, der könnte weder sagen wollen, daß er sie habe, noch sie zur Maxime anderer machen wollen; er müßte sie sorgfältig in sich verschließen, und nur für sich selbst zu behalten wünschen. Mitgeteilt vernichtet sie sich selbst. Von wem bekannt ist, daß er sie hat, dem kann vernünftigerweise kein Mensch mehr glauben; denn keiner kann die geheimen Zwecke desselben wissen und beurteilen, ob er sich nicht etwa im Falle der erlaubten Lüge befinde; glaubt ihm aber keiner, so wird keiner durch ihn belogen. Nun ist es ohne Zweifel

Digitized by Google

reiner Unsinn, Glauben für etwas zu fordern, das, wenn es geglaubt wird, sich selbst aufhebt.

Die Verteidigung der Notlüge ist ferner das Verkehrteste, was unter Menschen möglich ist; der Verteidiger deckt dadurch seine in Grund und Boden verdorbene Denkart auf. Daß euch die Lüge als ein mögliches Auskunftsmittel aus gewissen Verlegenheiten auch nur eingefallen ist, und ihr nun ernstlich beratschlagen könnt, ob man sich nicht derselben bedienen dürfe, ist der wahre Sitz eurer Verkehrtheit. In der Natur liegt kein Trieb zur Lüge; diese geht geradeswegs auf den Genuß los; die sittliche Denkart kennt die Lüge nicht; es bedarf zu diesem Gedanken eines positiven Bösen, eines bedachten Nachforschens nach einem krummen Wege, um den sich uns darbietenden geraden nicht zu gehen. (Man vergleiche damit unsere obige Ableitung der Lüge im Menschen S. 597.) Dem ehrlichen Manne fällt dieses Auskunftsmittel gar nicht ein; und bloß durch ihn würde der Begriff der Lüge gar nicht in das System der menschlichen Begriffe, noch die Untersuchung über die Moralität der Notlüge in die Sittenlehre gekommen sein.

Das gewöhnliche Beispiel der Schule kann unsere Gedanken klarer machen. Ein von seinem Feinde mit entblößtem Degen verfolgter Mensch verbirgt sich in eurer Gegenwart. Sein Feind kommt an und fragt euch, wo er sei. Sagt ihr die Wahrheit, so wird ein Unschuldiger ermordet; — ihr müßt sonach in diesem Falle lügen, folgern einige. Wie kommen doch diese schnellen Folgerer über so vieles mögliche, was auf dem geraden Wege noch vor ihnen liegt, hinüber auf den krummen Weg? Zuvörderst, warum solltet ihr denn dem Frager entweder die Wahrheit, oder eine Lüge sagen; warum nicht das dritte, in der Mitte liegende: daß ihr ihm keine Antwort schuldig seid, daß er einen sehr bösen Vorsatz zu haben scheine, daß ihr ihm ratet, denselben in der Güte aufzugeben, daß ihr außerdem die Partei des Verfolgten ergreifen, und denselben mit Gefahr eures eignen Lebens verteidigen werdet — welches letztere ohnedies eure absolute Schuldigkeit ist. — Aber dann würde seine Wut sich gegen euch selbst wenden, fahrt

Digitized by Google

ihr fort. Wie mag es doch kommen, ich bitte euch, daß ihr nur diesen einen Fall in Rechnung bringt; da doch ein zweiter, daß der Gegner durch die Gerechtigkeit und die Kühnheit eures Widerstandes betroffen, von der Verfolgung seines Feindes abstehe, kühler werde, und mit sich unterhandeln lasse, auch unter die Möglichkeiten gehört? Aber es sei, daß er über euch selbst herfalle. Warum wollt ihr denn das absolut vermeiden? Es war ja ohnedies eure Schuldigkeit, den Verfolgten mit eurer eignen Brust zu decken; denn sobald Menschenleben in Gefahr ist, habt ihr nicht mehr das Recht, auf die Sicherheit eures eignen zu denken. Es ergibt sich sonach schon hier klärlich, daß der nächste Zweck eurer Lüge gar nicht der war, das Leben des Nächsten zu retten, sondern nur der, selbst mit heiler Haut davonzukommen; und überdies war eure Gefahr nicht einmal wirklich, sondern nur einer von den beiden möglichen Fällen. Ihr wolltet sonach lügen, bloß um der entfernten Möglichkeit, zu Schaden zu kommen, auszuweichen. — Also, er falle über euch her! Seid ihr denn nun durch diesen bloßen Anfall schon überwältigt, wie ihr abermals mit Übergehung der möglichen übrigen Fälle annehmt? Der zuerst Verfolgte hat eurer Voraussetzung nach, sich in der Nähe verborgen; jetzt seid ihr in Gefahr, und es ist ihm allgemeine Pflicht, und jetzt noch besondere Pflicht der Dankbarkeit, zu eurem Beistande herbeizueilen. Woher mögt ihr doch die entschiedene Voraussetzung schöpfen, daß er das nicht tun werde? Oder gesetzt, er käme euch nicht zu Hilfe: so habt ihr durch euren Widerstand Zeit gewonnen, und es können von ohngefähr andere kommen, die euch beistehen. Endlich wenn von allem diesem nichts geschähe, und ihr allein kämpfen müßtet, woher seid ihr doch eurer Niederlage so sicher? Rechnet ihr denn gar nicht auf die Kraft, welche der feste Entschluß, schlechthin nichts Unrechtes zu dulden, und der Enthusiasmus für eure gute Sache selbst eurem Körper geben wird; noch auf die Schwäche, welche Verwirrung und Bewußtsein seiner Ungerechtigkeit über euern Gegner verbreiten muß? — Im schlimmsten Falle könnt ihr nichts weiter, als sterben; nachdem ihr aber tot seid, ist es nicht mehr eure Sache, das

Digitized by Google

Leben des Angegriffenen zu schützen; und zugleich seid ihr dadurch vor der Gefahr der Lüge gerettet. Also der Tod geht der Lüge vorher, und zur Lüge kommt es nie. Ihr hebt dabei an, weil ihr nur ein Auge für das Krumme habt, und der gerade Weg für euch gar nicht vorhanden ist.

Den Satz, daß die Richtigkeit der Erkenntnis anderer uns Zweck sein müsse, positiv angewendet, erfolgt aus ihm das Gebot, richtige Einsicht bei anderen zu befördern, ihnen die Wahrheit, die wir wissen, wirklich mitzuteilen.

Wir haben nur den Grund dieses Gebots aufzuzeigen, und wir sehen zugleich, wie weit es geht: da sich wohl vorhersehen läßt, daß es nicht ohne Einschränkung gelten möchte. Ich bin verbunden, den anderen anzusehen als ein Werkzeug des Sittengesetzes. Aber es wird eine seinem Begriffe entsprechende Wirkung erfolgen, nur inwiefern er eine richtige Erkenntnis von dem Objekte seiner Einwirkung hat. Ich bin schuldig, seine Wirksamkeit zu befördern; ich bin sonach schuldig, ihm richtige Erkenntnis mitzuteilen, auch ohne seine Aufforderung; es ist mir schon durch mich selbst notwendiger Zweck. — Inwieweit nun? Natürlich, inwiefern seine Erkenntnis unmittelbar auf sein Handeln Einfluß hat, oder inwiefern sie ihm unmittelbar praktisch ist. Es wäre sonach ein Unterschied zu machen zwischen unmittelbar praktischen Kenntnissen, und zwischen lediglich theoretischen. Nun bezieht sich alle Theorie auf Praxis, wie eine gründliche Transzendental-Philosophie lehrt, und es ist gar keine Theorie möglich, ohne diese Beziehung. Mithin ist die angegebene Unterscheidung lediglich relativ. Es kann etwas für ein Individuum und für ein Zeitalter lediglich theoretisch sein, was für ein anderes Individuum und für ein anderes Zeitalter praktisch ist. Um daher zu wissen, welche Wahrheit man einem bestimmten Individuum schuldig sei, müßte man zuvörderst beurteilen können, welche Wahrheit gerade für dieses Individuum praktisch sei. Wie kann man dies?

Es ergibt sich unmittelbar aus dem Handeln eines jeden. Die Erkenntnis dessen, worauf er handelt, ist ihm unmittelbar praktisch, und jede andere ist es nicht. — Wenn ich sonach

Digitized by Google

sehe, daß mein Nebenmensch handelt, und ich habe Grund zu vermuten, daß er mit der Beschaffenheit der Umstände nicht ganz bekannt sei, oder weiß gewiß, daß er eine unrichtige Ansicht derselben habe, so ist es meine Pflicht, ohne weiteres, und ohne daß ich erst seine Aufforderung abwarte, ihn aus seinem Irrtume zu reißen: denn er ist in einer Art von Gefahr, etwas Zweckwidriges zu tun, und bei moralischer Denkart ist es mir nicht gleichgültig, daß etwas Zweckwidriges geschehe. Ich darf seinen Irrtum gar nicht zulassen.

Ich habe hier immer von unmittelbar praktischer Wahrheit geredet, und vorausgesetzt, daß gerade ich dadurch, daß ich nun eben der Erste und Nächste bin, zu Mitteilung derselben aufgefordert sei. Es ist auch hier nicht, wie schon oben in Absicht einer anderen Pflicht erinnert worden, die Meinung, daß man darauf ausgehen solle, Gelegenheiten aufsuchen solle, um Irrende zurechtzuweisen. Dazu habe ich, wenn ich immer tue, was mir zuerst vorkommt, nicht Zeit; und überhaupt muß unsere Tugend natürlich sein, immer handeln, wozu sie aufgefordert wird, und nicht etwa Abenteuer suchen; denn dies ist keine wahrhaft tugendhafte Gesinnung.

Wahrheit, die entweder überhaupt für das Zeitalter oder nur für die meisten Individuen in demselben bloß theoretisch ist, aufzusuchen und bekanntzumachen, ist die Pflicht eines besonderen Standes, des der Gelehrten. Sie soll praktisch werden, nur kann sie es nicht sogleich und auf einmal, denn auf dem Wege der Vervollkommnung des Menschengeschlechts läßt sich kein Schritt überspringen. Dieser Stand arbeitet für die künftigen Zeitalter, und legt gleichsam Schätze nieder, die erst in ihnen werden benutzt werden. Von den Pflichten desselben werden wir tiefer unten sprechen.

III.

Soll das vernünftige Wesen in seiner Wirksamkeit frei sein, d. i. soll erfolgen in der Erfahrung, was es in seinem Zweckbegriffe sich dachte, so muß die Beschaffenheit alles dessen, was auf seine Zwecke Beziehung hat und einfließt, fortdauernd bleiben, wie das vernünftige Wesen dasselbe erkannt hat und

Digitized by Google

in seinem Zweckbegriffe vorausgesetzt. Wird etwas, von dessen Fortdauer der Erfolg abhängt und dadurch bedingt ist, während des Handelns verändert, so wird auch der Effekt verändert, und es erfolgt nicht, was erfolgen sollte. (Wegen der weiteren Erörterung dieses an sich leichten Satzes verweise ich an mein Naturrecht, § 11.) Dieses auf mein Handeln sich Beziehende, gleichsam die Prämisse alles meines Handelns in der Sinnenwelt, von welchem dasselbe ausgeht, und welche es voraussetzt, kann, wenn ich unter mehreren freien Wesen lebe, nur ein Teil der Sinnenwelt sein. Dieser bestimmte, meinen Zwecken unterworfene Teil der Welt heißt, wenn er durch die Gesellschaft anerkannt und garantiert ist (diese Anerkennung und Garantie ist juridisch und moralisch notwendig), mein Eigentum. (Ich könnte ohne diese Anerkennung nie sicher sein, durch mein Handeln die Freiheit anderer nicht zu beschränken; ich könnte sonach nie mit gutem Gewissen handeln. Nur unter der Bedingung, daß alle mir eine Sphäre für mein freies Handeln zugestehen und versichern, daß durch das Handeln in dieser Sphäre ihre Freiheit nicht werde gestört werden, kann ich mit gutem Gewissen etwas vornehmen. Unmittelbar geschieht diese Anerkennug durch den Staat, in welchem ich lebe. Wie sie mittelbar von dem ganzen Menschengeschlechte geschehe, ist in unserem Naturrechte gezeigt.)

Es ist sonach zuvörderst Pflicht eines jeden, der sich zur Einsicht in die soeben aufgestellten Sätze erhoben hat, das Eigentumsrecht einzuführen, welches allerdings sich nicht von selbst findet, sondern mit Vorsatz nach einem Begriffe eingeführt werden muß. Ferner, es ist Pflicht eines jeden, sich ein Eigentum zu erwerben: denn es ist Pflicht für ihn, frei zu handeln; aber er kann dies nicht, ohne unablässig im Zweifel zu bleiben, ob er nicht die Freiheit der anderen störe, wenn er nicht ein Eigentum hat. Dies vorläufig, als nähere Bestimmung des schon oben aufgestellten Satzes, daß ein Staat errichtet werden, und jedes Individuum in denselben treten solle. Die Freiheit jedes anderen ist mir absoluter, durch das Sittengesetz gebotener Zweck. Diese Freiheit ist bedingt dadurch, daß er ein Eigentum habe, und dasselbe unbeschädigt erhalte. Das

Digitized by Google

letztere ist mir sonach, als Bedingung des bedingten Zwecks, selbst Zweck.

Diese Disposition des Sittengesetzes negativ angewendet, geht aus ihr hervor das Verbot: das Eigentum des anderen zu beschädigen, auf irgendeine Art zu verringern, oder dem Eigentümer den Gebrauch desselben zu erschweren.

Zuvörderst, ich soll das Eigentum des anderen nicht zu meinem eignen Nutzen verwenden, durch Raub, Diebstahl, Betrug, listige Bevorteilung; welches alles, auch schon wegen seiner Form, wegen der Handelsweise dabei verboten ist; das erstere, als gewaltsamer Angriff auf Leib und Leben des anderen, die letzteren als Falschheit und Lüge. Hier wird bloß auf die Materie der Handlung, bloß darauf gesehen, daß dadurch das Eigentum des anderen entwendet wird. Es ist untersagt, weil dadurch die Freiheit des Beraubten beeinträchtigt wird. Er hat auf die fortdauernde Disposition über das Entwendete gerechnet und seine Maßregeln darauf genommen. Muß er dasselbe ganz entbehren, so wird sein Wirkungskreis, das Maß seines physischen Vermögens und seine Kausalität dadurch verringert; muß er es sich wieder erwerben, so wird er im Laufe seines Wirkens wenigstens aufgehalten und genötigt, zu tun, was er schon getan hatte. — Jene unsittliche Sittenlehre, die durchgängig die Beförderung guter Zwecke vorspiegelt, um böse Mittel zu entschuldigen, und welche man jesuitische Moral genannt hat (ohnerachtet dadurch nicht gesagt werden soll, daß alle Jesuiten sie hätten, und daß niemand sie habe, der nicht Jesuit sei —), jene Sittenlehre, sage ich, könnte gegen den aufgestellten Satz einwenden, und wendet auch wirklich dagegen ein: Wenn jenes entwendete Gut überhaupt nicht verdorben, sondern nur gebraucht wird, so geschieht ja der Beförderung des Vernunftzwecks, welche das letzte Ziel alles unseres Handelns sein soll, kein Abbruch; ja, wenn etwa der neue Besitzer es besser anwendet, als es der erste angewendet haben würde, so gewinnt dieser Zweck dabei. Wie, wenn der Entwender wüßte, daß der erste Besitzer einen schädlichen Gebrauch von diesem Vermögen machen würde,

Digitized by Google

er selbst aber einen sehr löblichen Gebrauch zu mehrerer Ehre Gottes und zu größerem Dienste des Nächsten dabei beabsichtigte, — würde er dann nicht, nach euren eignen Prinzipien, ganz recht handeln? Ich antworte: das Gute zu befördern, ist mir bedingt geboten, inwiefern es in meiner Sphäre liegt, und in meinem mir rechtmäßig zugekommenen Vermögen steht; die Freiheit des anderen zu beeinträchtigen, ist mir absolut verboten. Ich würde hier Legalität bezwecken, auf Kosten der Moralität. Diese Unterordnung der vorgeblichen Legalität unter die Moralität ist es, worin diese jesuitische Moral sich gleich bleibt; und dadurch sich selbst verrät, daß es ihr auch nicht einmal um Legalität, als solche, sondern um etwas ganz anderes, um ihren eignen Vorteil, zu tun ist. Man kann die Legalität gar nicht wollen, außer um der Moralität willen. — Daß man Diebstahl und Bevorteilung des anderen um vorgeblicher guter Zwecke willen nicht ebenso hartnäckig verteidigt, als die Notlügen, kommt daher: weil unsere bürgerliche Verfassung, welcher an der Erhaltung des Eigentums alles liegt, und die auf die Verletzung desselben schwere Strafe gesetzt hat, über diesen Punkt unsere Denkart anders gebildet. Der Neu-Seeländer, für welchen die Verfassung nicht dasselbe getan, stiehlt, vermutlich für gute Zwecke, so wie wir für gute Zwecke lügen.

Dann ist dadurch verboten die Beschädigung des Eigentums des anderen, entweder absichtlich, und aus bösem Willen, oder aus Unbedachtsamkeit: aus dem gleichen Grunde, weil dadurch der freie Gebrauch des Eigentums des anderen, mithin seine Freiheit überhaupt, gehemmt wird.

Was die absichtliche Beschädigung anbelangt; zu deren Verteidigung läßt sich auch nicht einmal eine Sophisterei vorbringen: sie ist absolut unmoralisch. Was die Beschädigung durch Unbedachtsamkeit anbelangt, so ist es mir Pflicht, für die Erhaltung des Eigentums des anderen dieselbe Sorgfalt anzuwenden, die ich für die Erhaltung des meinigen anwende; denn sie ist mir aus demselben Grunde, mithin auch in dem gleichen Maße Zweck: nämlich als Mittel zur Beförderung der Vernunftherrschaft.

Digitized by Google

Endlich ist es verboten, den freien Gebrauch seines Eigentums dem anderen zu erschweren. Der Grund des Verbots ist klar. Der Zweck des Eigentums ist, daß er es frei gebrauche zur Beförderung seiner Zwecke, von denen ich annehmen muß, daß sie auf Realisierung der Vernunftherrschaft ausgehen: den freien Gebrauch hemmen, heißt, den Zweck alles Eigentums aufheben; und ist sonach dem Wesen nach dasselbe, was Beraubung sein würde. Daß ich dadurch einen bösen und schädlichen Gebrauch verhindern wolle, ist keine Entschuldigung.

Ersatz des Entwendeten, des Verdorbenen, kurz jeder Beschädigung des anderen bin ich stets schuldig. Ohne Ersatz ist keine Vergebung, d. h. keine Aussöhnung mit mir selbst. Der strenge Beweis ist folgender: Wer moralisch denkt, der will die Beschädigung des anderen an seinem Eigentume schlechterdings nicht. Nun dauert dieselbe in ihren Folgen fort, ehe der völlige Ersatz geleistet ist. So gewiß ich sonach zur moralischen Denkart zurückkehre, so gewiß will ich die Folgen aufgehoben und dadurch die Handlung vernichtet; und muß zufolge dieses Willens notwendig alles dazu tun, was in meinem Vermögen steht. —

Der Satz, daß das Eigentum anderer Zweck für mich sei, weil es eine Bedingung ihrer formalen rechtmäßigen Freiheit ist, positiv angewendet, enthält folgende Gebote.

a) Jeder zum Vernunftgebrauche emporgewachsene Mensch soll ein Eigentum haben. Der Beweis liegt in dem Obigen. Er muß frei handeln können; seine Handlung geht notwendig aus von gewissen ersten Punkten, gewissen Objekten der Sinnenwelt, die die ersten Werkzeuge seiner Tätigkeit sind; diese aber müssen außer ihm gar keinem anderen als Werkzeuge angehören, weil er außerdem nie versichert sein könnte, daß er keines Freiheit störe.

Diese Sorge nun, daß jedermann ein Eigentum habe, kommt zuvörderst dem Staate zu. Der Strenge nach ist in einem Staate, wo auch nur Ein Bürger kein Eigentum hat (Eigentum im eigentlichsten Sinne des Wortes, wo es die ausschließende Sphäre für das freie Handeln überhaupt, sonach nicht bloß

Digitized by Google

Objekte, sondern auch ausschließende Rechte auf Handlungen bedeutet), überhaupt kein rechtmäßiges Eigentum. Denn jedem gehört sein Eigentum nur, inwiefern es alle anderen anerkannt haben; sie können es aber nicht anerkannt haben, ohne daß er von seiner Seite auch das ihrige anerkannt habe; sie müssen sonach eins haben. Wer keins hat, hat auf das der anderen nicht Verzicht getan; und er nimmt es mit seinem vollen Rechte in Anspruch. Dies ist die juridische Ansicht der Sache. — Es ist sonach zuvörderst Pflicht eines jeden, der sich von dieser Wahrheit überzeugen kann, soviel in seinen Kräften steht, dahin zu arbeiten, daß dieselbe in den Staaten anerkannt und befolgt werde.

Bis dies aber geschieht — und warum sollte es nicht endlich einmal geschehen? — ist es Pflicht für jeden, den ihm bekannten Eigentumslosen ein Eigentum zu verschaffen; oder, Wohltätigkeit ist Pflicht. Sie ist, wie jeder sieht, eine bedingte Pflicht; sie würde nicht stattfinden, wenn der Staat seine Schuldigkeit täte.

Man bemerke wohl: die Wohltätigkeit besteht darin, daß man dem Eigentumslosen ein Eigentum, einen festen Stand, eine zugesicherte und fortdauernde Existenz verschaffe. Man soll irgendeinem, oder mehreren, wenn man es kann, aus dem Grunde und für immer zu helfen suchen: dem Amtlosen Anstellung, dem Arbeitslosen Arbeit verschaffen; dem in seiner Nahrung Herabgekommenen leihen oder schenken, daß er sie wieder treiben könne, Waisen auferziehen oder auferziehen helfen, u. dgl., kurz, so viele Werke der Wohltätigkeit, als man kann, ganz tun, und nicht bloß hier und da stümpern und flicken. Erst dann ist unsere Wohltätigkeit vernünftig, besonnen und zweckmäßig. Der Beweis liegt im Begriffe der Wohltätigkeit: jeder soll ein Eigentum haben, dies ist ihr Zweck.

Das gewöhnliche Almosengeben ist ein sehr zweideutiges gutes Werk. Wer ein Almosen gibt, das nicht ganz hilft, kann vernünftigerweise damit nur soviel sagen wollen: Ich will dir nicht oder ich kann dir nicht helfen, suche andere auf; und damit du bis dahin dein Leben fristen könnest, gebe ich dir diese Gabe. Die Pflichtmäßigkeit der Almosen geht

Digitized by Google

hervor aus der Pflicht, das Leben unserer Mitmenschen zu erhalten. — Der Anspruch um Hilfe bei den Nebenmenschen kann gar keinen anderen Zweck haben, als den, einen Stand und ein Eigentum zu finden bei den Privatpersonen, da es uns der Staat versagte. Daß Menschen beim Almosenbitten keinen Zweck haben, als dieses, und den Bettel zu einem Stande machen, ist schlechthin nicht zu dulden; und wenn es der Staat duldet, so ist es Pflicht jeder Privatperson, zu tun, so viel an ihr ist, um die Erreichung dieses Zwecks zu vereiteln; keineswegs aber durch unbesonnene Weichherzigkeit und übel verstandene Pflicht sie zu befördern. Es versteht sich, daß man vor seinem Gewissen sicher sein muß, daß man nicht etwa aus Geiz und natürlicher Hartherzigkeit die Wohltat versage, und jenen höheren Grundsatz nur vorwende. Man wird dies ja wohl daraus ersehen können, ob man die oben beschriebenen Werke der vernünftigen Wohltätigkeit ausübt, so oft eine Veranlassung dazu vorkommt. (Wie sehr weichen nicht diejenigen von der Vernunft und Wahrheit ab, die das Almosengeben zur Religionsübung machen, und den Bettel dulden und befördern, damit es den Gläubigen nicht an Gelegenheit fehle, gute Werke zu tun: als ob es daran je fehlen könnte!)

Wie weit erstreckt sich die Pflicht der Wohltätigkeit? Ist es genug, sie zu üben, inwiefern sie uns selbst nicht im geringsten lästig fällt, und nur das wegzugeben, was wir selbst nicht brauchen können? Keineswegs; man ist schuldig sich selbst abzubrechen, seinen eignen Aufwand einzuschränken, sparsamer, haushälterischer und arbeitsamer zu sein, um wohltun zu können: denn der Eigentumslose hat einen Rechtsanspruch auf unser Eigentum.

Damit man diesen Satz nicht umkehre und folgere: mithin darf der Arme die Unterstützung erzwingen; setze ich noch dies hinzu. Von dem Staate dürfte er sie allerdings erzwingen, wenn er könnte; es ist Zweck des Armen und Reichen, dahin zu arbeiten, daß endlich der Staat zur Erkenntnis und Ausübung dieser seiner Pflicht gebracht werde. Aber was die einzelnen anbelangt, kann ein Fremder nie beurteilen, ob es

Digitized by Google

gerade ihre Pflicht ist, ob sie gerade in der Lage sind, ob sie nicht durch andere höhere Pflichten abgehalten werden.

b) Jeder soll behalten, was sein ist: denn außerdem würde seine formelle Freiheit gestört. Es ist sonach Pflicht, das Eigentum des anderen gegen jeden Angriff darauf, auch unaufgefordert, zu verteidigen; gerade in demselben Maße, als ich mein eignes verteidigen würde: denn die Verteidigung beider ist Pflicht aus demselben Grunde, beides ist Mittel zur Beförderung der Vernunftherrschaft. — Der Angriff geschehe nun durch vernunftlose Naturgewalt (Feuer und Wasser), oder durch die Ungerechtigkeit vernünftiger Wesen; er geschehe von den letzteren mit Gewalt, oder durch Hinterlist und Betrug. Da die Sicherheit des Eigentums anderer mir in demselben Maße Zweck sein soll, als die Sicherheit des meinigen, so ist unmittelbar klar, daß ich die Verteidigung desselben selbst mit Gefahr für die Sicherheit meines eignen übernehmen müsse. Wie weit dies sich erstrecke, und inwiefern ich selbst mit Gefahr meines Lebens dasselbe zu verteidigen schuldig bin, werden wir im folgenden Paragraphen sehen.

c) Das Eigentum ist Objekt der Pflicht, weil es Bedingung und Werkzeug der Freiheit ist. Es ist dem sittlichguten Menschen Zweck, daß andere so viele Freiheit, d. i. Kraft und Kausalität in der Sinnenwelt haben, als möglich, um dadurch die Vernunftherrschaft zu befördern: es ist ihnen sonach Pflicht, die Brauchbarkeit des Eigentums anderer zu vermehren. Daß man viel wirke, dazu gehört nicht sowohl, daß man einen großen Umfang von Mitteln habe, als vielmehr, daß man diejenigen, die man besitzt, ganz in seiner Gewalt habe, und durch sie wirken könne, was man nur will. Nicht ein großer, sondern ein geübter, ganz unter der Herrschaft des Willens stehender Körper; und ebenso, nicht ein großes, aber ein geordnetes, leicht zu übersehendes, zu jedem möglichen Zwecke auf der Stelle anwendbares Eigentum macht frei und unabhängig. Wie es uns Pflicht ist, das unsrige in diesen Zustand zu bringen, so ist es uns Pflicht, beim Eigentume anderer das gleiche zu beabzwecken: durch guten Rat, durch Beistand, den wir aber nicht aufdringen dürfen, durch Abtretung dessen, was

Digitized by Google

dem anderen seiner Lage nach mehr nützt, als es uns nützen würde: kurz, Dienstfertigkeit ist Pflicht, deren Triebfeder aber nie eine unbesonnene Gutherzigkeit sein muß, sondern der deutlich gedachte Zweck, die Kausalität der Vernunft so viel als möglich zu befördern. Bitten, deren Gewährung dem anderen unserer besten Einsicht nach mehr schaden als nützen würde, ist es Pflicht abzuschlagen; jedoch begleitet mit vernünftigen Vorstellungen, um seine Begriffe zu berichtigen, und ihn dahinzubringen, lieber gutwillig von seinem Begehren abzustehen.

d) Die gesamte Sinnenwelt soll unter die Herrschaft der Vernunft kommen, Werkzeug derselben sein in den Händen der vernünftigen Wesen. — Aber es hängt in dieser Sinnenwelt alles mit allem zusammen; es steht sonach kein Teil derselben ganz und unumschränkt unter der Herrschaft der Vernunft, wenn nicht alle Teile unter ihr stehen. Dieses hier angewendet: — alles Brauchbare in der Welt muß gebraucht werden, und da es nur dadurch zweckmäßig gebraucht werden kann, daß es Eigentum werde, so muß es Eigentum werden. Es ist Zweck des Sittlichguten, es dahinzubringen. — Wie jeder Mensch ein Eigentum haben soll, so soll auch jedes Objekt Eigentum irgendeines Menschen sein.

Besonders durch Ausübung der zwei letzten Vorschriften wird die Herrschaft der Vernunft über die Sinnenwelt recht begründet. Durch das erste, daß jeder nicht allein für den Gebrauch seines Eigentums, für die Erreichung seiner Privatzwecke, sondern für den zweckmäßigsten Gebrauch des Eigentums aller, für die Erreichung der besonderen Zwecke aller sorgt und arbeitet, und aller Tätigkeit fördert, so wie alle die seinige fördern, wird die Vernunft vereinigt; sie wird in den Gemütern aller, die empirisch noch so verschieden sein mögen, Ein und ebenderselbe Wille. Durch das letztere wird unter diesen Einen Willen die ganze Natur zusammengefaßt und begriffen. Die Vernunft ist mit sich einig: und die Sinnenwelt ist ihr untergeordnet. — Dies ist das uns vorgesteckte Ziel.

Digitized by Google

§ 24.

Von den Pflichten beim Widerstreite der Freiheit vernünftiger Wesen.

Es ist kein Widerstreit zwischen der Freiheit vernünftiger Wesen überhaupt: d. h. es widerspricht sich nicht, daß mehrere in derselben Sinnenwelt frei seien. Es gibt nur einen Fall, wo die Möglichkeit der Freiheit für mehrere, die Möglichkeit des Beisammenstehens zweier vernünftiger Individuen durch die Natur selbst aufgehoben wird, wovon wir tiefer unten reden: aber wenn dieser nur wirklich eintritt und nicht bloß für die Vollständigkeit des Systems mit abgehandelt werden muß, so läßt sich doch dies behaupten, daß er äußerst selten eintrete. — Ein Widerstreit, nicht zwischen dem Freisein überhaupt, sondern zwischen bestimmten freien Handlungen vernünftiger Wesen, entsteht nur dadurch, daß einer seine Freiheit rechts- und pflichtwidrig, zur Unterdrückung der Freiheit eines anderen, gebrauche. — Dies alles wird sich in der Folge näher ergeben.

Zuvörderst.

1. Alle sollen frei sein. Der Gebrauch der Freiheit in mehreren Individuen soll sich nicht gegenseitig hemmen und widersprechen. Dies ist absolute Forderung des Sittengesetzes; es ist sonach Pflicht eines jeden, dieses Beisammenstehen der Freiheit aller zu befördern. — Aber dieses Beisammenstehen ist nur dadurch möglich, daß jeder einzelne mit Freiheit — denn er soll frei sein und bleiben — den Gebrauch seiner Freiheit auf eine gewisse Sphäre einschränke, welche alle anderen ihm ausschließend überlassen; dagegen er an seinem Teile den anderen alles übrige gleichfalls zur Teilung unter sich überläßt. So ist in derselben Sinnenwelt jeder an seinem Teile frei, ohne die Freiheit irgendeines anderen zu hemmen. Diese Idee wird realisiert im Staate, welcher überdies, da auf den guten Willen aller nicht gerechnet werden kann, mit Zwang jedes Individuum innerhalb seiner Grenzen erhält. Was in Absicht des Staats Pflicht sei, davon ist schon oben geredet worden.

Digitized by Google

Der Staat erhält selbst mit Zwang die durch ihn unter den Individuen eingeführte Ordnung. Wenn daher ein Widerstreit zwischen dem Gebrauche der Freiheit mehrerer entsteht, ist es seine Sache, ihn zu schlichten, und die Pflicht jedes einzelnen, ihm dies zu überlassen. Sonach läßt sich vorläufig gar nicht einsehen, wie von Pflichten des einzelnen beim Widerstreite der Freiheit mehrerer geredet werden könne. Es scheint vielmehr, jeder habe seiner Pflicht über diesen Punkt schon im voraus durch Miterrichtung eines Staats, und Unterwerfung unter ihn, völlige Genüge geleistet.

Aber der Staat kann nicht stets unmittelbar dergleichen Widerstreit schlichten; und auf diesen Fall tritt die Pflicht der Privatperson ein.

Wir haben dadurch vor der Hand den Satz gewonnen: Alle die Pflichten, von welchen gegenwärtig die Rede sein wird, treten nur da ein, wo der Staat nicht helfen kann und inwiefern er nicht helfen kann. Was dies heiße, wird in den einzelnen Fällen klar sich zeigen.

2. Noch eine Bemerkung ist im voraus zu machen, diese. Ob meine eigne Freiheit, oder die Freiheit eines meiner Nebenmenschen, durch widerrechtlichen Gebrauch der Freiheit eines anderen gefährdet werde, ist ganz einerlei, macht in der Untersuchung keinen Unterschied, und berechtigt nicht zu einer Einteilung: denn, wie oft erinnert worden, die Freiheit des anderen ist aus demselben Grunde meiner Sorgfalt anbefohlen, aus welchem die meinige ihr anbefohlen ist; sie ist es sonach in demselben Maße. Es ist kein Unterschied zwischen der Pflicht der Selbstverteidigung und der Verteidigung anderer; beides ist dieselbe Pflicht der Verteidigung der Freiheit überhaupt.

3. Die Freiheit ist, wie wir gesehen haben, bedingt durch Leib und Leben, und Eigentum. Ihr Gebrauch erfordert zwar auch Erkenntnis der Wahrheit, aber es kann zwischen den Erkenntnissen mehrerer kein Widerstreit entstehen, da die Wahrheit nicht teilbar ist, wie Leiber und Güter, sondern Eine und ebendieselbe, allen gemeinschaftliche; und es nicht für jedes Individuum eine eigne Wahrheit gibt, wie es für

Digitized by Google

jedes einen eignen Leib und ein besonderes Eigentum gibt. — Die Erhaltung des Leibes und Lebens mehrerer, die Erhaltung des Eigentums mehrerer, beides kann in einen Widerstreit verflochten werden; endlich, die Erhaltung des Leibes und Lebens, und die des Eigentums, können sich widerstreiten. Was ist in allen diesen Fällen Pflicht? das sind die Fragen, die wir zu beantworten haben.

A) Die Erhaltung des Leibes und Lebens mehrerer ist im Widerstreite. Zuvörderst:

α) Die Erhaltung meines eignen Lebens, und die Erhaltung des Lebens eines anderen scheinen beide nicht beisammen bestehen zu können; und das gar nicht durch meine Ungerechtigkeit, oder die des anderen, sondern durch Verfügung der Natur. Die Natur nimmt dem Ansehen nach die Möglichkeit, daß beide bestehen können, zurück. — Auf Instanzen will ich mich nicht einlassen. Es ist dies der in der Rechtslehre unter dem Titel des Notrechts behandelte Fall. (Dort wird entschieden, daß in diesem Falle das Recht überhaupt nicht stattfindet, und da es auf diesem Gebiete kein anderes Gesetz gibt, jeder an seine Willkür verwiesen sei.)

Ganz anders entscheidet das Sittengesetz. Ich soll mein Leben schlechthin erhalten, als Werkzeug des Sittengesetzes. Ich soll das des anderen, welches der Voraussetzung nach in Gefahr ist, gleichfalls erhalten aus demselben Grunde. Nun gebietet das Sittengesetz beides gleich unbedingt. Wir sind beide anzusehen als Werkzeuge des Sittengesetzes, und lediglich als solche Objekte einer Pflicht. Dem Naturtriebe nach ziehe ich allerdings mich selbst vor, aber dieser muß ganz aus der Rechnung bleiben: dem Sittengesetze nach hat keiner von uns Vorzüge, denn vor diesem Gesetze sind wir gleiche Mittel der gleichen Vernunft.

Ich kann das Gebot des Sittengesetzes, mich zu erhalten, nicht erfüllen, ohne auf Unkosten des Lebens des anderen, der Voraussetzung nach; und dies verbietet das Sittengesetz. Ich kann das Leben des anderen nicht retten, ohne auf Unkosten des meinigen; und dies verbietet das Sittengesetz gleichfalls. Jedem Gebote des Gesetzes steht in dieser Lage ein Verbot gegen-

Digitized by Google

über; die beiden Gebote vernichten sich sonach: das Gesetz schweigt ganz, und ich, da ich nur durch dasselbe beseelt bin, soll gar nichts tun, sondern ruhig den Erfolg abwarten.

Es kam in unserem Beweise der Satz vor: wir sind beide auf die gleiche Weise Werkzeuge des Sittengesetzes. Dieser ist angefochten worden und darauf die Theorie erbaut: man solle untersuchen, wer ein besseres Werkzeug desselben sei. Der Ältere solle sich für den Jüngeren, der Ungeschicktere und Unansehnlichere für den Geschickteren und Ansehnlicheren aufopfern. — Ich antworte: aus wessen Erhaltung mehr oder weniger Gutes erfolgen werde, läßt sich schlechthin nicht beurteilen; denn was ist im Zusammenhange ersprießlicher, und was nicht? darüber hat der endliche Verstand gar keine Stimme, und alles Räsonnement dieser Art ist vorwitzig und vermessen: diese Entscheidung ist der Weltregierung durch die Vernunft, die auf diesem Gesichtspunkte geglaubt wird, zu überlassen. Der Endliche weiß nur, daß er in jedem Augenblicke seines Lebens tun soll, wozu ihn in demselben die Pflicht aufruft, ohne sich zu bekümmern, wie viel und auf welche Weise Gutes daraus erfolgen werde. Wer erhalten wird, aus dessen Erhaltung muß wohl Gutes folgen sollen; denn die Welt wird durch die höchste Weisheit und Güte regiert. Wer untergeht, dessen Schuld ist es nicht; er hat getan, was er konnte, und für das übrige ist das die Welt regierende Sittengesetz verantwortlich, wenn es eine solche Verantwortlichkeit desselben geben könnte.

Aber erwarten wir beide ruhig den Erfolg, so werden wir beide zugrunde gehen, da außerdem doch einer von beiden gerettet werden könnte. — Zuvörderst weiß das keiner von uns beiden. Sehen auch wir kein Rettungsmittel, so kann es darum doch eins geben. — Aber wenn wir auch beide zugrunde gingen: was ist es mehr? Unsere Erhaltung ist ja gar nicht Endzweck, sondern die Erfüllung des Sittengesetzes ist Endzweck: gehen wir aber zugrunde, so ist das der Wille des Sittengesetzes gewesen; er ist erfüllt, und unser Endzweck ist erreicht.

Digitized by Google

β) Es tritt der Fall ein, daß mehrere meiner Nebenmenschen in Leib- und Lebensgefahr sind; ich soll retten; ich kann nicht alle retten, oder kann wenigstens nicht auf einmal alle retten; wonach soll die Wahl sich richten?

Mein Zweck ist der, und muß notwendig der sein: alle zu retten; denn alle sind Werkzeuge des Sittengesetzes, und es ist hierin kein Unterschied zwischen ihnen zu machen. Will ich nun alle retten, so werde ich zunächst denjenigen helfen, die in der gegenwärtigsten Gefahr sind, weil diese ohne fremde gegenwärtige Hilfe sich gar nicht mehr erhalten können; ihre Gefahr sei nun dringender um der Lage der Sachen, oder um ihrer eignen Schwachheit und Unbeholfenheit willen, wie z. B. Kinder, Kranke, Alte. Gibt es unter ihnen solche, deren Versorgung und Beratung mir für meine Person ganz besonders aufgetragen ist — die Meinigen — so müssen diese den Vorzug haben: aber wohlgemerkt, nicht aus natürlicher, pathognomischer Liebe, oder aus Rücksicht auf meine eigne Glückseligkeit — dergleichen Bewegungsgründe sind verwerflich — sondern weil ihre Rettung mir besondere Pflicht ist, und weil die besondere Pflicht der allgemeinen stets vorgeht. Sind dergleichen Entscheidungsgründe nicht vorhanden, so rette ich den, den ich zunächst retten kann, dessen ich zuerst ansichtig werde. — Klügelei über die größere Wichtigkeit dieses oder jenes Lebens findet auch hier nicht statt, denn über diesen Punkt kann ich nichts wissen.

γ) Ich werde durch feindselige, ungerechte Gewalt an Leib und Leben angegriffen; oder ein anderer wird es, denn das muß mir ganz gleich gelten: inwiefern darf ich bei der Verteidigung meiner selbst, oder des anderen, das Leben des Angreifers in Gefahr setzen? Es ist absolute Pflicht, das Leben des Angegriffenen (ich sei es, oder ein anderer, und darum will ich beides in diesem Einen Worte zusammenfassen) zu verteidigen: aber es hört darum nicht auf Pflicht zu sein, das Leben des Angreifers zu schonen, und zu erhalten. Mein Zweck kann daher nie sein, den Angreifer zu töten, sondern nur, ihn zu entwaffnen; ich werde daher die Hilfe anderer, wenn sie in der Nähe sind, und dadurch die des Staats, herbei-

Digitized by Google

rufen: ich werde die Gewalt bloß abwehren, so gut ich kann, ohne den Angreifer selbst in Gefahr zu setzen; kann ich das nicht, so werde ich ihn lähmen, verwunden u. dgl., immer, daß sein Tod mir nicht Zweck sei. Würde er denn doch getötet, so erfolgt das gegen meine Absicht durch Zufall; und ich bin dafür nicht verantwortlich.

Man könnte dagegen sagen, und mehrere Moralisten haben es gesagt: Ich habe doch immer sein Leben in Gefahr gesetzt. Betrifft die Sache nur mich, und bin ich selbst der Angegriffene — bei dem Angriffe auf andere verstößt dieses Räsonnement doch zu sehr gegen das gemeine sittliche Gefühl — warum sterbe ich nicht lieber, als daß ich den anderen in Gefahr brächte? Um diese Einwendung gründlich und einleuchtend zu widerlegen, vergleiche ich den hier vorausgesetzten Fall mit dem soeben abgehandelten Notfalle. Dort war es Pflicht, mein Leben zu erhalten, so wie hier: aber ich durfte es nicht auf Unkosten des Lebens des anderen retten. Hierbei ist nun zuvörderst dieser große Unterschied, daß dort, wenn ich etwas tue, meiner Überzeugung nach der andere wirklich umkommen muß; hier aber er gar nicht umkommen muß, noch soll. Dort steht das Leben des anderen in der Hand der Natur, die es ihm, meiner Überzeugung nach, sicherlich raubt, sobald ich etwas tue. Hier steht es in meiner Gewalt, einer Gewalt, die durch einen frei zu modifizierenden Zweckbegriff regiert wird; und ich will den anderen keineswegs töten, setze nicht voraus und sehe nicht voraus, daß ich ihn töten werde. — Dann — welches entscheidet — gründet die Pflicht, hier zu handeln, sich nicht bloß auf die Schuldigkeit, mein Leben zu erhalten, sondern zugleich auf die, etwas offenbar durch das Sittengesetz Verbotenes, meine oder des anderen Ermordung schlechthin nicht zu dulden. Was das Sittengesetz absolut verbietet, das darf der sittlich Gute um keinen Preis geschehen lassen; denn sein Wille ist ja der Wille des Sittengesetzes selbst. Das findet in dem erst behandelten Notfalle gar nicht statt; es ist da nichts Unmoralisches zu verhindern, denn es geschieht nichts Unmoralisches.

Sobald der andere entwaffnet ist, hört meine Zwangs-

Digitized by Google

pflicht auf. Ich habe für ihn von nun an nichts mehr, als vernünftige Vorstellungen. Was zur Beförderung der allgemeinen Sicherheit, zum Beispiele für andere, und damit er selbst dergleichen nicht mehr tue, noch zu verrichten ist, ist Sache des Staats, in dessen Hände er nunmehr fällt. Dieser ist sein Richter; keineswegs ich, oder irgendeine Privatperson.

B) Die Erhaltung des Eigentums mehrerer ist im Widerstreite, und scheint sich gegenseitig zu vernichten.

Mein Eigentum und das Eigentum des anderen ist zugleich in Gefahr. — Dann hat das meinige notwendig den Vorzug; denn ich bemerke natürlich die Gefahr desselben zuerst, fasse also zuerst die Aufgabe des Sittengesetzes auf, dasselbe zu retten; und wer schon sein bestimmtes Geschäft hat, der darf zu derselben Zeit nichts anderes tun. Auch setze ich sehr natürlich voraus, daß der andere, der in der gleichen Gefahr ist, dasselbe tun werde, was ich tue. — Nur muß ich vor meinem Gewissen sicher sein, daß dieser Vorzug der Rettung des Meinigen sich wirklich auf Pflichtgefühl und keineswegs auf Eigenliebe gründet. Ich muß das Meinige retten, nicht als das Meinige, sondern als ein Gemeingut der Vernunft. Ob ich es nur in der letzten Rücksicht rette, wird sich ganz leicht daraus ergeben, ob ich es hinterher wirklich so betrachte; ob ich bereit bin, dem Verunglückten damit zu dienen und aufzuhelfen, und das Gerettete, soviel mir irgend möglich ist, mit ihm zu teilen.

Die bloße Möglichkeit, daß mein Eigentum in Gefahr kommen könne, spricht mich nicht los von der Pflicht, das des anderen, das in wirklicher Gefahr ist, zu retten. Dies wird dadurch klar. So lange die Gefahr des Meinigen bloß möglich ist, habe ich nichts zu arbeiten; ich müßte sonach müßig sein und ruhen; aber ich soll nie ruhen, wo die Pflicht gebietet.

Es ist absolut pflichtwidrig, das Seinige auf Kosten des Eigentums anderer zu schützen; eine Gefahr, die das Unsrige bedroht, dadurch von uns abzuweisen, daß wir sie ganz oder zum Teil auf einen anderen wälzen. Hätte sie ihn betroffen, so hätte er es tragen, und wir hätten ihm es tragen helfen

Digitized by Google

müssen; nun hat sie ihn nicht betroffen, sondern uns. Der sittlich Gute sieht darin eine Verfügung der Vorsehung. Er bekämpft die Gefahr, so gut er kann, aber er bringt nicht auf einen anderen, was die Vorsehung ihm zuschickte.

Leben geht über Eigentum; denn das Leben ist die Bedingung des Eigentums, nicht umgekehrt das Eigentum die Bedingung des Lebens. Sonach ist die Rettung des Lebens unserer Mitmenschen der Rettung ihres Eigentums; ferner die Sicherheit unseres Lebens der Rettung ihres und unseres Eigentums vorzuziehen: wenn der Angriff von bloßer vernunftloser Naturgewalt herkommt. Inwiefern das Verhältnis anders sei, und wodurch es anders werde, wenn er von der Ungerechtigkeit vernünftiger Wesen herkommt, werden wir sehen.

C) Mein Eigentum, oder das Eigentum des anderen, welches mir ganz gleich gelten soll, wird gewaltsamerweise von vernünftigen Wesen angegriffen. Es ist hier nicht mehr bloß darum zu tun, daß das Eigentum erhalten werde, wie bei der Gefahr desselben von der vernunftlosen Natur, sondern darum, daß etwas schlechthin Recht- und Pflichtwidriges hintertrieben werde. Der Wille des Sittengesetzes ist der Wille des moralisch guten Menschen selbst; was dieses sonach verbietet, kann und darf dieser nicht dulden. — Also: es ist absolute Pflicht, den Raub zu verhindern, inwiefern er schlechthin gegen das Sittengesetz ist, und jeder kategorisch behaupten kann, daß er dagegen sei. — Man vergesse nicht die letzte Einschränkung. Der Angriff auf das Eigentum des anderen ist schlechthin gegen das Sittengesetz, lediglich inwiefern der Angreifer dasselbe als Eigentum anerkannt hat, und sonach mit dem Eigentümer im Eigentumsvertrage steht. Er ist sonach absolut rechtswidrig und unmoralisch, wenn er geschieht vom Mitbürger eines Staats auf einen Mitbürger desselben Staats, oder von dem Bürger eines Staats, der mit dem seinigen Friede hat; er ist es nicht absolut, wenn er geschieht durch den bewaffneten Feind. Denn dann ist zwischen den kriegführenden Staaten ein Rechtsstreit und es ist vor äußerem Rechte problematisch, auf welcher Seite das Recht sei: es hat sonach

Digitized by Google

hier niemand das Recht des Richterspruchs, indem der andere seinen Gerichtshof nicht anerkennt.

Ich soll den Raub verhindern; dies ist absolut geboten. Welches Mittels darf ich dazu mich bedienen; inwiefern darf ich Gewalt brauchen; wiefern selbst mein Leben und das Leben des anderen in Gefahr setzen?

α) Entweder der Fall ist von der Art, daß der Staat, wenngleich nicht auf der Stelle, doch wenigstens hinterher, helfen kann. Dann kann die ungerechte Handlung durch den Staat völlig vernichtet werden. Es ist sonach in diesem Falle Pflicht unmittelbar nichts zu tun, weder mich, noch den Angreifer in Gefahr zu setzen; wohl aber die Sache dem Staate anzuzeigen. Wodurch das letztere denn doch noch bedingt sei, und was der Klage noch vorhergehen müsse, werden wir tiefer unten sehen.

Dieser Fall tritt ein, entweder wenn das geraubte Eigentum von der Art ist, daß es kennbar und unmittelbar durch den Staat assekuriert ist: oder wenn die Person des Angreifers uns bekannt ist. Doch ist es im letzten Falle nötig und eben darum pflichtmäßig, sich mit den nötigen Beweisen für den Staat zu versehen.

β) Keiner von den beiden angezeigten Fällen findet statt. Widersetze ich mich nicht auf der Stelle, so geht, soviel ich absehen kann, die ungerechte Absicht durch, und gelingt. Dann ist es Pflicht, sich mit Gewalt zu widersetzen; aber mit den Vorsichtsregeln, die bei der Verteidigung des Leibes und Lebens anempfohlen worden. Wehrt sich der Angreifer, so wird es ein Kampf auf Leib und Leben; mein Leben ist angegriffen: und die Sache tritt unter die schon oben angegebenen Regeln eines solchen Angriffs: ich verteidige jetzt nicht mehr mein Eigentum, sondern meinen Leib mit Gefahr seines Leibes.

Man könnte dagegen einwenden: aber in diese Lage habe ich ja selbst die Sache durch meinen gewaltsamen Widerstand gebracht; ich selbst habe ja aus einem Kampfe um bloßes Eigentum einen Kampf um Leib und Leben gemacht. — Ich antworte darauf: die ruhige Entwendung durfte ich in diesem

Digitized by Google

Falle nun einmal nicht leiden, es war gegen die Pflicht. Darauf, daß der Angreifer sich nicht würde abtreiben lassen, konnte und durfte ich nicht rechnen, denn ich muß allenthalben erwarten, daß es nach dem Sittengesetze, nicht aber demselben zuwider, ergehen werde. Auch versteht sich, daß ich demselben vorher durch vernünftige Vorstellungen von seinem Vorsatze abgeraten habe. Daß ein Streit auf Leib und Leben entstanden ist, daran ist lediglich der Angreifer schuld; er hätte durch meinen Widerstand sich von seinem Unternehmen abhalten lassen sollen.

γ) Was die Klage beim Staate nicht bloß in den angeführten Fällen, sondern überhaupt betrifft; so sind die Verfügungen des Sittengesetzes darüber folgende.

Wo das Gesetz die Anzeige verlangt, da ist es Pflicht, sie zu machen, weil der Gehorsam gegen den Staat Pflicht ist.

Wo es meiner Willkür überlassen ist, ob ich klagen will, oder nicht — und darüber hat der Staat seine natürlichen Grenzen; bei Privatsachen, d. i. bei dem, was im Hause vorfällt und das absolute Eigentum angeht, gilt der Satz: wo kein Kläger ist, ist kein Richter — wo die Klage von unserer Willkür abhängt, erfordert die moralische Denkart, daß ich nicht sogleich auf der Stelle klage. Der Grund davon ist dieser: der Staat überzeugt nicht; ob man die Richtigkeit und Gerechtigkeit seines Ausspruchs einsehe, oder nicht, muß man sich demselben doch unterwerfen, und er wird mit physischer Kraft ausgeführt: der Staat behandelt insofern den Menschen nicht als vernünftiges Wesen, sondern als bloße Naturgewalt, die in ihre Grenzen zurückzuweisen ist: und daran hat er ganz Recht, denn er ist dazu eingesetzt. Nun handelt in Privatsachen der Staat in meinem Namen; denn er handelt durch mich bevollmächtigt und aufgerufen, und würde nicht handeln, wenn ich ihn nicht aufgerufen hätte. Was er tut, ist daher mir zuzuschreiben. Ich aber soll meinen Mitmenschen als vernünftiges Wesen, nicht als bloße Naturgewalt, behandeln, wenn auf die erste Art irgend etwas mit ihm auszurichten ist. Ich bin sonach schuldig, vor der Klage noch zu versuchen, ob ich den Gegner nicht etwa durch vernünftige

Digitized by Google

Vorstellungen zur Einsicht seines Unrechts und zu dem Entschlusse, dasselbe freiwillig gut zu machen, bringen könne.

Helfen diese Vorstellungen nichts, dann ist es Pflicht zu klagen, denn die ungerechte Handlung soll schlechterdings nicht gelingen, sondern sie muß vereitelt werden. — Man könnte sagen: von welchem Zeitpunkte an weiß ich denn, daß sie nichts helfen, wie kann ich je wissen, daß sie nicht helfen werden? Bliebe es denn sonach nicht immer Pflicht, sie unermüdet fortzusetzen? Ich antworte: hier ist es um Herstellung und Ersatz zu tun. Dieser muß irgend einmal in der Zeit geleistet werden; ich kann sonach allerdings mir selbst und dem anderen eine bestimmte Zeit setzen. — Wird er auf meine Klage durch den Staat genötigt zu ersetzen und gutzumachen, so kann ich auch dann immer, und es bleibt auch dann noch immer Pflicht, ihn durch Vorstellungen wenigstens dahin zu bringen, daß er für recht und vernunftmäßig hinterher anerkenne, was er zufolge dieser Erkenntnis nun freilich nicht mehr tun kann; und auch seinen Willen unter die Gerechtigkeit unterwerfe, der bisher nur sein äußeres Handeln mit Zwang unterworfen worden ist.

Ich soll sonach vor dem Gerichtshandel, während desselben und nach ihm, meinen Gegner stets als eine vernünftige und moralische Person betrachten und behandeln. Ebenso soll ich auch, wie wir schon oben gesehen haben, selbst dann, wenn ich mit jemand in Kampf auf Leib und Leben geraten bin, ihn zu erhalten suchen, als ein mögliches Werkzeug des Sittengesetzes. Und sonach haben wir hier Veranlassung über die Feindesliebe zu reden; über welche an sich nicht besonders zu reden wäre, da, wie wir sehen werden, alles darüber zu Sagende schon in den bisher aufgestellten allgemeinen Grundsätzen liegt. Bloß um einige Mißverständnisse darüber aufzuklären, berühre ich diesen Punkt.

δ) Pathognomische Liebe, besondere Zuneigung zu dieser oder jener Person, ist nicht sittlich; sie ist bloß natürlich. Triebfeder unserer Handlungen soll und darf sie nicht sein. Man ist ziemlich darüber einig, daß diese Liebe gegen die Feinde nicht geboten sei; wenn einige sagen, sie sei darum nicht

Digitized by Google

geboten, weil sie überhaupt nicht möglich sei, so ist nur der angegebene Grund nicht richtig. Warum sollte sie doch nicht möglich sein? Sollte man nicht eine besondere, aus irgendeinem natürlichen Grunde herkommende Zuneigung für eine Person empfinden können, die uns vielleicht haßt und verfolgt, weil diese Zuneigung nicht gegenseitig ist? Sie ist nur darum nicht geboten, weil sie überhaupt nichts Sittliches und in unserer freien Willkür Stehendes, sondern lediglich im Naturtriebe gegründet ist.

Doch aber irren von der anderen Seite auch diejenigen, welche behaupten: daß durch dieses Gebot gar keine innere Gesinnung gegen den Feind, sondern lediglich eine äußere Handlung befohlen werde; daß man nur handeln solle, als ob man den Feind liebe, wie man auch im Herzen gegen ihn gesinnt sein möge. Dies ist darum falsch, weil keine Handlung moralisch ist, die nicht aus innerer Gesinnung hervorgeht. Es würde dann bloße Legalität gegen den Feind geboten, welche durch das Sittengesetz nie unmittelbar geboten wird.

Der Aufschluß hierüber liegt kürzlich in folgendem. Es gibt gar keine Ansicht meines Nebenmenschen auf dem Gebiete des Sittengesetzes, als die, daß er sei ein Werkzeug der Vernunft. Von dieser Seite aber soll und muß ich schlechterdings jeden ohne Ausnahme ansehen, wenn auch aus seinen Handlungen für die Gegenwart sich das Gegenteil schließen ließe. Ist er es auch jetzt nicht, so darf ich schlechthin nie die Hoffnung aufgeben, daß er es werden kann; wie oben gehörig erwiesen worden. Dies paßt auch auf meinen Gegner. Ich soll ihn lieben, d. i. der Verbesserung fähig glauben; ich soll diese Liebe durch die Tat zeigen, d. i. an seiner Besserung aus allen Kräften arbeiten.

Überdies, welches vorzüglich zu bemerken ist, hat der sittliche Mensch gar keinen persönlichen Feind und erkennt keinen an. Es ist ihm überhaupt nichts zuwider, er feindet nichts an und sucht nichts zu hintertreiben, als das Böse, schlechthin darum, weil es böse ist. Ob dies nun gerade gegen ihn ausgeübt werde, oder gegen irgendeinen anderen, ist ihm ganz einerlei; denn er selbst ist sich schlechthin nichts mehr, als

Digitized by Google

ihm jeder andere auch ist, Werkzeug des Sittengesetzes. Es ist gar kein Grund, warum er von dem, der gerade ihm im Wege steht, schlechter denken, von ihm eher die Hoffnung aufgeben sollte, als von dem, der irgendeiner guten Sache im Wege steht. Wer eine Beleidigung höher empfindet, darum, weil sie gerade ihm widerfahren ist, der sei sicher, daß er ein Egoist und noch weit entfernt ist von wahrer moralischer Gesinnung.

D) Ohnerachtet auf die Pflicht der Wahrhaftigkeit hier nicht Rücksicht zu nehmen ist, weil über sie keine Kollision entstehen kann, so fließt doch von ihr etwas ab, auf welches wir Rücksicht zu nehmen haben: Ehre und guter Ruf.

Ehre und guter Ruf im moralischen Sinne ist die Meinung anderer von uns, daß es wohl möglich sei, daß wir bei unseren Handlungen überhaupt, und insbesondere bei unserer Wechselwirkung mit ihnen, nichts beabsichtigen, als das Rechte und Gute. Diese Meinung soll jeder von jedem haben, wie aus dem Obigen hervorgeht; denn jeder soll jeden für ein mögliches Werkzeug des Sittengesetzes halten; soll sie haben, bis ihm fürs Gegenwärtige das Gegenteil erwiesen ist; ohnerachtet er auch dann die Hoffnung nicht aufgeben soll, daß in der Zukunft der Mensch diese Maxime sich machen könne. Durch diese Meinung anderer von uns ist unser Einfluß auf sie bedingt, und es ist daher unsere Pflicht, sie zu erhalten und zu verteidigen. — Entschiedene Gleichgültigkeit gegen alle üblen Gerüchte, die von uns ausgebracht worden sind, ist Gleichgültigkeit und Verachtung gegen die Menschen, auf die wir doch wirken sollen; Gleichgültigkeit und Kälte gegen unsere moralische Bestimmung; und also eine sehr verwerfliche Denkart. Auf dem natürlichen Wege gegen die Urteile anderer gleichgültig zu sein, bedarf keiner sonderlichen Überwindung. Man darf die Menschen, wie sie gewöhnlich sind, nur ein wenig näher ansehen, um auf ihre Urteile eben keinen großen Wert zu setzen. Aber der moralische Mensch läßt diese Geringschätzung in sich schlechthin nicht aufkommen; er erblickt allenthalben an den Menschen mehr das, was

Digitized by Google

sie sein und werden sollen, als das, was sie wirklich sind.

Wenn nun jemand diese unsere Ehre angegriffen hat, und wir können sie nur dadurch verteidigen, daß wir von ihm selbst Nachteiliges bekanntmachen, so ist es unsere Pflicht, dies zu tun. Es ist z. B. unsere Pflicht zu sagen und zu erweisen, der andere habe die Unwahrheit geredet. Es verhält sich hier, wie bei der Verteidigung des Lebens und des Eigentums gegen einen unrechtmäßigen Angriff. Wir sollen es verteidigen, selbst mit der Gefahr des Angreifers.

§ 25.

Von der Pflicht, unmittelbar Moralität zu verbreiten und zu befördern.

Wir haben bisher gesehen, daß es Pflicht sei, die formale Freiheit unserer Mitmenschen zu schonen und zu befördern, indem wir schuldig sind, jeden, der nur menschliches Angesicht trägt, zu betrachten als Werkzeug des Sittengesetzes. Die Menschen außer uns überhaupt und insbesondere ihre Freiheit sind uns Objekte der Pflicht, lediglich, inwiefern wir das letztere voraussetzen: außerdem würden sie uns nichts als bloße vernunftlose Objekte sein, mit denen wir umgehen könnten, wie wir wollten, und die wir als Mittel unseren Zwecken unterwerfen dürften. Wir sind sonach genötigt, so gewiß wir auf sie handeln, sie als moralische Wesen anzusehen, und nur diese Ansicht derselben bestimmt unsere Handelsweise in Beziehung auf sie. Es ist schon daraus klar, daß wir dahin arbeiten müssen, daß diese Ansicht richtig sei, und daß ihre von uns zu schonende und zu befördernde Freiheit zur Beförderung des Vernunftzwecks angewendet werde. Dasselbe läßt sich gar leicht auch unmittelbar beweisen. Der Wille des moralisch

Digitized by Google

guten Menschen ist der Wille des Sittengesetzes selbst. Nun will dieses die Moralität aller vernünftigen Wesen, sonach muß der moralisch Gute dasselbe wollen. Aber sein Wille kann nicht ein ohnmächtiger, unkräftiger Wille sein: denn er als Individuum, und inwiefern er Kraft in der Sinnenwelt hat, ist Werkzeug des Sittengesetzes. Mithin wird er notwendig aus allen seinen Kräften diesen seinen notwendigen Willen zu realisieren suchen.

Der Beweis sonach, daß es absolute und allgemeine Pflicht sei, Moralität außer uns zu verbreiten und zu befördern, hat nicht die geringste Schwierigkeit.

Ein wenig mehr Schwierigkeit aber hat es, anzugeben, auf welche Weise dies möglich sei.

Nämlich: nur dasjenige ist moralisch zu nennen, was aus eignem freien Entschlusse geschieht, ohne die geringste Zunötigung, und ohne den mindesten äußeren Bewegungsgrund. Es scheint daher unmöglich, daß Moralität mitgeteilt werde, und daß in diesem Geschäfte die geringste Hilfe von außen einem Menschen durch einen anderen Menschen geleistet werden könne. Die Forderung, Moralität zu verbreiten, scheint sonach völlig leer und unausführbar: und es scheint uns dabei nicht viel mehr übrigzubleiben, als ohnmächtige Wünsche: denn wie könnten wir sie befördern, als durch sinnliche Einwirkung, und wie könnte jemals sinnliche Einwirkung die Freiheit bewegen? Dies ist denn auch in mehreren Rücksichten, welche wir angeben wollen, unleugbar wahr.

I.

Zuvörderst kann es dem moralisch Gesinnten nicht einfallen, durch Zwangsmittel, durch Ankündigung von Belohnungen oder Strafen, die er entweder selbst, etwa als Staat oder sonst übermächtiger Gebieter, zufügen will, oder die er, im Namen eines allmächtigen Wesens, als sein Vertrauter, verheißt und androht, die Menschen zur Tugend zu bringen. Alle Handlungen, die durch etwas von dieser Art motiviert sind, haben schlechthin keine Moralität. Da man diesen Satz noch immer

Digitized by Google

zu schwächen und einzuschränken, und das System einer Tugend für Lohn und Strafe durch allerhand Vorwände aufrecht zu erhalten sucht, so will ich meine Behauptung ganz scharf beweisen.

Aller Trieb nach Glückseligkeit gründet sich auf den Naturtrieb. Ich will dieses oder jenes Objekt darum, weil in meiner Natur ein Trieb ist; ich will dieses oder jenes nicht, darum, weil in meiner Natur eine Abneigung dagegen ist. Bedient man sich nun dieses Triebs, um mich zu gewissen Handlungen zu bringen, so macht man dadurch diese Handlungen zu Bedingungen der Befriedigung dieses Naturtriebs: und es bleibt demnach ganz offenbar die Befriedigung meines Naturtriebs der letzte Zweck meiner Handlungen; und die Handlungen selbst sind nur die Mittel dazu, und werden von mir nur als solche Mittel betrachtet. Darin aber besteht ja eben das Wesen der Unmoralität, daß die Befriedigung des Naturtriebs der letzte Zweck meines Handelns sei; dahingegen das Gesetz fordert, daß ich diesen Trieb einem höheren Antriebe ganz und gar unterordne. Man hat sonach auf diesem Wege mich gar nicht moralisch gemacht, sondern man hat mich vielmehr in meiner Unmoralität erst recht bestärkt; dadurch, daß man sie durch etwas, das man Sittenlehre nennt, und für das Höchste und Heiligste ausgibt, autorisiert, und durch Übung recht ausbildet. Man vernichtet dadurch alle Hoffnung zur Moralität, indem man die Unmoralität selbst an ihre Stelle setzt, jene sonach, und alle Tendenz nach ihr und alle Ahnung derselben, rein austilgt. — Das Verfahren mit dem Menschen ist dann gerade dasselbe, welches wir bei den Tieren anwenden. Wir bedienen uns des Instinkts der letzteren, um an denselben die Fertigkeiten anzuknüpfen, die wir beabsichtigen; und so gingen wir denn auch bei dem Menschen darauf aus, ihn nur zu dressieren, nicht aber ihn zu kultivieren.

Man enthalte sich sonach endlich jener ebenso unbestimmten und seichten, als schädlichen und alle wahre Moralität von Grund aus vertilgenden Ausflüchte: „Die Belohnung soll nicht der einzige Zweck des Tugendhaften sein; er soll sie nur auch mit zum Zwecke haben; oder sie soll nicht Haupt-, sondern nur

Digitized by Google

Nebenzweck sein". Keineswegs; die Belohnung soll gar nicht Zweck sein. Jede Handlung aus Hoffnung des Lohns oder Furcht der Strafe ist absolut unmoralisch.

Man sage nicht: „Nur zu Anfang wollen wir uns dieses Mittels bedienen, bis wir die Menschen zur reinen Moralität dadurch fähiger gemacht haben". Durch den Gebrauch dieses Mittels fangt ihr gar keine moralische Gesinnung an, sondern setzt nur die alte unmoralische fort, und nährt und pflegt sie recht sorgfältig: auch ist euer ganzes Vorgeben, daß die Menschen in irgendeinem Zustande der reinen Moralität nicht fähig wären, rein erdichtet, und eure Unterscheidung zwischen einer reinen und einer nicht reinen Moralität geradezu widersinnig. Es gibt nicht zwei Moralitäten, sondern nur eine: und die, welche nicht rein ist, nicht lediglich aus der Vorstellung der Pflicht hervorgeht, ist gar keine. — Es ist nämlich hier lediglich von der Gesinnung, und gar nicht von der Vollständigkeit oder Unvollständigkeit der Ausführung dieser Gesinnung im wirklichen Handeln die Rede. —

II.

Ebensowenig läßt sich Moralität durch theoretische Überzeugung erzwingen. Zuvörderst, die theoretische Überzeugung selbst läßt sich nicht erzwingen: ein richtiger und viele Phänomene im Menschen erklärender Satz, den die Philosophen der Schule selten beherzigen, weil sie dadurch in dem Wahne würden gestört werden, daß sie durch ihre Syllogismen den Menschen zu bessern und zu bekehren vermöchten. Niemand wird überzeugt, wenn er nicht in sich selbst hineingeht, und die Zustimmung seines Selbst zu der vorgetragenen Wahrheit innerlich fühlt; welche Zustimmung ein Affekt des Herzens ist, keineswegs ein Schluß des Verstandes. Diese Aufmerksamkeit auf uns selbst hängt ab von der Freiheit; und der Beifall selbst wird sonach frei gegeben, niemals erzwungen. (Es wird dadurch nicht gesagt, daß man frei sich überzeugen könne, wovon man nur wolle; nur von der Wahrheit kann man sich überzeugen und überzeugen wollen; aber selbst von ihr muß man sich nicht überzeugen, sondern das hängt vom guten Willen

Digitized by Google

ab. Überzeugung ist eine Handlung der Vernunft, welche durch einen Akt ihrer Selbsttätigkeit sich der Wahrheit unterwirft, nicht ein Leiden derselben. Überzeugung von Sätzen, die unseren Leidenschaften Abbruch tun, setzt einen herrschenden guten Willen schon voraus; der sonach nicht selbst wieder durch sie hervorgebracht werden kann.)

III.

Da wir denn doch bei der Einwirkung durch Vernunftgründe, welche auf keinem anderen Wege, als dem des theoretischen Räsonnements geschehen kann, werden stehen bleiben müssen; so haben wir vor der Hand wenigstens soviel gefunden, daß diese Einwirkung das Prinzip des Guten in dem Objekte derselben schon voraussetze, daß sonach alle Beförderung der Moralität unmöglich sein würde, wenn sich dieses Prinzip nicht allenthalben mit Zuversicht voraussetzen ließe.

Und da läßt sich denn nachweisen, daß es etwas in der menschlichen Natur Unaustilgbares gebe, an welches die Bildung zur Tugend stets angeknüpft werden kann: es ist dies der Affekt der Achtung. Dieser Affekt kann ungebraucht und unentwickelt in der Seele liegen, — aber er kann aus ihr weder ausgerottet, noch auf ein ihm fremdes Objekt hingerichtet werden. Die Sinnenlust kann man lieben, suchen, begehren, Vergnügen über ihren Genuß empfinden; aber nimmermehr kann man sie achten: dieser Affekt findet hier gar keine Anwendung. — Aber sobald er sein Objekt findet, äußert er sich unausbleiblich: alles Achtungswerte wird ganz sicher geachtet. Die erste Regel für Verbreitung der Moralität wird sonach die sein: zeige deinen Mitmenschen achtungswerte Dinge, und kaum können wir ihnen etwas in dieser Rücksicht Zweckmäßigeres zeigen, als unsere eigne moralische Denkungsart und moralisches Betragen. Es erfolgt hieraus die Pflicht des guten Beispiels. — Ich werde darauf zurückkommen, und gehe jetzt in der Kette der Schlußfolgen fort. — Die erste Stufe der moralischen Bildung ist die Entwicklung der Achtung.

Digitized by Google

IV.

Sobald der Mensch etwas außer sich zu achten genötigt wird, so entwickelt sich in ihm der Trieb sich selbst zu achten. Der Trieb der Selbstachtung ist, sobald nur der Affekt der Achtung durch etwas außer uns entwickelt ist, ebenso unaustilgbar aus der menschlichen Natur, als die Selbstliebe. Kalt sich zu verachten, ruhig sich für einen Nichtswürdigen und Elenden anzusehen, dies hält kein Mensch aus: daß er aber sich achte, wenn er verächtlich ist, ist ebenso unmöglich.

Dadurch nun ist der moralische Zustand des Menschen oft um nichts gebessert, sondern weit öfter noch dazu beträchtlich verschlimmert. Um der unerträglichen Pein der Selbstverachtung zu entgehen, werden zweierlei Wege eingeschlagen; oft beide zugleich. Der Mensch sucht sich selbst zu entfliehen, weil er sich vor sich selbst fürchtet; er hütet sich einen Blick in sein Inneres zu werfen, weil ihm dies nichts als zerreißende Gegenstände zeigt: er zerstreut sich, um nur sich selbst zu entgehen, desto mehr in den Gegenständen der Außenwelt. Er betäubt sein Gewissen. Weil dieses Mittel ihm denn doch nicht ganz hilft, sucht er sich der abgedrungenen Achtung eines Etwas außer ihm, und der daraus folgenden Verachtung seiner selbst dadurch zu entledigen, daß er sich zu überreden sucht: seine Achtung sei Torheit und Schwärmerei; es gebe überhaupt nichts Achtungswürdiges, Edles und Erhabenes: alles sei nur Schein und Täuschung: kein Mensch sei besser, als Er selbst, und die menschliche Natur überhaupt sei nicht besser. — Man bemüht sich vergebens, dieses System durch Vernunftgründe zu widerlegen. Es hat seinen Grund nicht im Verstande, sondern im Herzen. Dieser Grund im Herzen müßte zuvörderst aufgehoben, sie müßten der Scheu und Scham vor sich selbst entledigt werden. Sie sind nur darum mit allem Guten entzweit, weil sie es mit sich selbst sind. Man söhne sie zuvörderst aus mit sich selbst, d. h. man zeige ihnen, daß sie denn doch nicht so leer von allem Guten sind, als sie

Digitized by Google

selbst es glauben. Man führe sie zunächst auf das gute Prinzip in ihnen selbst.

Also die Unmoralität ist entweder völlige Roheit, und diese muß durch das erst angezeigte Mittel, daß man den Menschen nur etwas achten lehre, gebildet werden; oder sie ist Verzweiflung an sich selbst, und dann zeige man dem Menschen, daß wenigstens andere an ihm nicht verzweifeln; man lasse ihn sein Zutrauen merken, und mache ihn selbst, wenn man besonders mit ihm zu tun bekommt, auf das verborgene Gute in ihm aufmerksam. Wem andere Zutrauen zeigen, der wird bald auch selbst einiges zu sich bekommen; an wem alles außer ihm verzweifelt, der muß wohl auch selbst an sich zu verzweifeln anfangen.

So hängt in unserer Theorie alles zusammen, und ein Glied greift ein in das andere. Es ist schon oben erwiesen worden, daß es schlechthin pflichtwidrig sei, an der Möglichkeit der Verbesserung irgendeines Menschen innerlich zu verzweifeln. Was sich dort als innere Pflicht und als Regulativ unserer äußeren Handlungen zeigte, zeigt sich hier wieder als ein Mittel zur Beförderung unseres aufgegebenen Zwecks, und es wird Pflicht, dieses innere Zutrauen auch äußerlich recht entscheidend zu zeigen.

Das gute Prinzip, welches in allen Menschen vorhanden ist, und in keinem ausgetilgt werden kann, ist eben die Möglichkeit, irgend etwas uneigennützig, ohne alle Rücksicht auf Vorteile, also aus einem Grunde schlechthin *a priori*, achten zu können; ferner der Trieb, sich selbst achten zu wollen, und die Unmöglichkeit, daß jemand zu der Niederträchtigkeit herabsinke, sich selbst kalt und ruhig zu verachten. Auf dieses führe man sie. Man zeige ihnen, daß ihrem eignen Betragen dies zugrunde liege. So sage man z. B. denen, welche die Möglichkeit eines uneigennützigen Triebs im Menschen schlechthin leugnen, einem Helvetius und seinesgleichen: Ihr habt entdeckt, wie ihr uns berichtet, daß die Menschen nur durch Eigennützigkeit getrieben werden, und daß sie sich gröblich täuschen, wenn sie anderer Antriebe sich für fähig halten. Nun wohl, das ist gut für euch; benutzt diese Entdeckung, so gut

Digitized by Google

ihr könnt, und geht eures Weges weiter fort. Aber warum teilt ihr denn eure Entdeckung uns mit; was mögt ihr, da alle Menschen, und also auch ihr, nur aus Eigennutz handeln können, durch diese Mitteilung gewinnen, oder welchen Verlust durch sie von euch abwenden? Richtet jene Täuschung Schaden an, so richtet sie wenigstens Euch keinen an; denn ihr habt euch derselben, wie ihr versichert, völlig entledigt. Unser Schade aber, was schadet der euch; und was verschlägt es euch, daß um euch herum andere zu Schaden kommen? Freut euch vielmehr desselben, und zieht daraus für euch so viel Gewinn als möglich. Überdies würde es euch, soviel wir einsehen, unmittelbar Nutzen bringen, daß alle außer euch in diesem Irrtume bleiben; und ihr müßtet, wenn ihr konsequent wäret, alles tun, um ihn aufrecht zu erhalten und zu verbreiten. Denn ihr erhaltet dadurch ein Mittel, unter dem Vorwande der Tugend und der Gemeinnützigkeit uns für eure geheimen Zwecke zu gewinnen; welches euch nicht so leicht sein wird, wenn ihr geradezu uns euren Privatnutzen als letzten Zweck ankündigt. Kurz, da ihr gar keinen Gewinn von der Mitteilung eurer Entdeckung haben könnt, so widerspricht eure Aussage eurer Aussage selbst.

Ja was noch mehr ist, ihr teilt uns dieselbe nicht so ganz gleichgültig mit, ob wir sie nun annehmen oder nicht; sondern ihr macht euch ein angelegentliches Geschäft daraus, uns zu überzeugen, und verteidigt euren Satz mit allem möglichen Feuer. Woher mag doch dieses Interesse entstehen? Ist jene Schwärmerei wirklich so verächtlich, als ihr behauptet: warum widersetzt ihr euch denn derselben mit soviel Wärme und Kraft? Laßt sie doch in sich selbst zerfallen. — Also, euer Verfahren läßt sich schlechthin nicht verstehen, wenn euch nicht etwas anderes treibt, als Eigennutz. Was könnte dies sein? Es wird nicht schwer halten, es euch nachzuweisen.

Es liegt euch soviel daran, uns von eurer Meinung zu überzeugen, nicht, damit wir in unserem Handeln uns danach richten; denn dies müßte euch sehr ungelegen sein, sondern damit wir durch unsere Überzeugung die eure bestätigen helfen.

Digitized by Google

Ihr seid eurer Sache selbst nicht recht gewiß, was ihr auch sagen möget; und wünscht durch unsere Übereinstimmung die in euch selbst mangelnde Überzeugung vollends zu ergänzen.

Nun frage ich euch weiter: warum wollt ihr denn auch eurer Sache so ganz gewiß sein? Wenn bloßer Eigennutz die Triebfeder eurer Handlungen ist, welcher Profit könnte euch durch diese völlige Gewißheit entstehen? Ihr seid abermals inkonsequent. Ihr wollt derselben gewiß sein, darum, weil ihr außerdem euch selbst verachten, euch für schlechter ansehen müßtet, als andere Menschen; für schlechter und nichtswürdiger, als es eure Natur mit sich bringt. Ihr wünscht sonach euch selbst achten zu können; und habt ein höheres Prinzip eurer Handelsweise in euch, als den bloßen Eigennutz; und seid besser, als ihr selbst denkt.

Oder ihr anderen, die ihr nicht in diesem Falle seid, die ihr eures Herzens Meinung nicht an den Tag gebt, sondern sie sorgfältig in euer Inneres verschließt, und bei euren Handlungen ehrwürdige Zwecke vorwendet, die ihr selbst nicht habt; warum tut ihr dies? Wenn ihr dadurch bloß eure Mitmenschen betrügen wollt, um sie besser zu Beförderung eurer Zwecke brauchen zu können; so erkennt ihr ja allerdings durch euer Handeln an, daß es in denselben eine höhere und edlere Triebfeder gebe, als die des Eigennutzes, da ihr euch derselben bedient, auf sie baut, nach ihr eure Maßregeln nehmt. Abermals sonach widerspricht eure Meinung, daß nichts Höheres in der menschlichen Natur sei, als Eigennutz, eurem Verfahren, welches etwas Höheres voraussetzt, und bei dieser Voraussetzung wohl vonstatten geht. Im Handeln wenigstens, wo das Innere des Menschen sich am sichersten entdeckt, könnt ihr euch nicht entbrechen, ein höheres Prinzip in dem Menschen anzuerkennen; dies aber könnt ihr nur aus euch selbst, aus eurer tiefen Empfindung haben, und nur so es auf andere übertragen. Auch ihr also seid nicht so leer von allem Guten, als ihr geglaubt habt.

Mit einem Worte: es gibt keinen nur ein wenig gebildeten Menschen — vom rohen Naturmenschen ist hier nicht die Rede;

Digitized by Google

über dessen Bildung ist schon oben gesprochen worden — der nicht zuweilen Handlungen vollzöge, die sich nicht aus dem bloßen Prinzip der egoistischen Selbstliebe, oder aus der Voraussetzung desselben bei anderen, erklären lassen. Auf diese Handlungen und auf das denselben zugrunde liegende Prinzip muß man sie aufmerksam machen.

Damit gegen diesen Satz nicht eingewendet werde, was wir oben selbst erwiesen: die theoretische Überzeugung läßt sich nicht erzwingen; wie könnte man denn also sicher darauf rechnen, den anderen zu überzeugen, daß allerdings noch etwas Gutes in ihm sei, setze ich hinzu: in unserem Falle kann man darauf sicher rechnen, denn das Herz des zu Überzeugenden ist unserem Vortrage schon im voraus geneigt. Jeder möchte sich gern achten können, wenn es nur möglich wäre: darauf kann man sicher rechnen. Man kann sonach seinen Beifall ganz gewiß erwarten, wenn man ihm zeigt, daß aufs wenigste seine Anlagen der Achtung würdig sind.

Auf diese Grundlage läßt sich nun allmählich eine moralische Denkart aufbauen.

V.

Wir gehen zu dem Punkte zurück, den wir oben auf unserem Wege liegen ließen. Man muß, um den Affekt der Achtung in den Menschen zu entwickeln, ihnen etwas Achtungswertes zeigen, sagten wir oben; aber man hat dazu kein besseres Mittel an der Hand, als sein eignes gutes Beispiel. — Es geht daraus hervor die Pflicht des guten Beispiels.

Man sieht sehr oft diese Pflicht ganz unrichtig an; als ob man verbunden sein könnte, dieses oder jenes, was man außerdem nicht zu tun gebraucht hätte (etwa in die Kirche, zum Abendmahle gehen u. dgl.), um des bloßen guten Beispieles willen zu tun. Aber es gibt, wie wir schon oben gesehen haben, auf dem Gebiete des Sittengesetzes keine gleichgültigen Handlungen; dieses Gesetz umfaßt und bestimmt schlechthin alles, was durch Freiheit geschehen kann. Was mir geboten ist, muß ich schlechthin tun, um der Sache willen, ohne alle Rücksicht auf das Beispiel; was mir verboten ist, darf ich

Digitized by Google

schlechthin nicht tun, gleichfalls ohne alle Rücksicht auf das Beispiel. Etwas Pflichtwidriges gibt notwendig ein böses Beispiel, und aus dem Unmoralischen kommt nie etwas Gutes. Mehr aber tun, als mir geboten ist, kann ich nicht, da die Pflicht ohnedies alle meine Kräfte und meine ganze Zeit in Beschlag nimmt. Es kann sonach gar keine Handlungen geben, deren letzter Zweck das gute Beispiel wäre, und die bloß um desselben willen geschähen. Die Pflicht des Beispiels geht schlechthin nicht auf die Materie der Handlungen. Vielleicht aber geht sie auf die Form derselben, und so ist es allerdings.

Nämlich, das Sittengesetz macht es bloß zur Pflicht, daß das Gebotene geschehe; ob es öffentlich oder im Geheim, mit Bekanntmachung der Grundsätze, nach welchen es geschieht, oder ohne ihre Bekanntmachung geschehe, darüber entscheidet es an sich, und inwiefern es auf die bloße Handlung geht, nichts. Sieht man aber darauf, daß wir ein gutes Beispiel, welches freilich nichts weiter helfen soll, noch kann, als daß es Achtung für die Tugend einflöße, schuldig seien, so ist dies nicht mehr gleichgültig, sondern es ist uns die höchste Publizität unserer Maximen und Handlungen geboten.

Zuvörderst über den inneren Charakter dieser Publizität. Die Absicht derselben ist Achtung einzuflößen für das Achtungswerte; aber die Achtung läßt sich nicht erzwingen und erkünsteln, sondern sie gibt sich freiwillig und unvermerkt. Mithin muß der Tugendhafte diese Absicht nicht merken lassen; und da er ja alles soll merken lassen, was ihm im Herzen ist, auch andere gar wohl bemerken, was wirklich da ist; muß er diese Absicht in Beziehung auf einzelne gar nicht haben. Er läßt unbefangen das Innerste seines Herzens sich äußerlich abbilden, ohne weiter etwas zu tun, um andere darauf aufmerksam zu machen.

Dies ist der äußere Charakter des offenen Mannes. Er geht seinen Weg gerade fort, redet und handelt allenthalben geradeso wie es ihm um das Herz ist, und wie er es für pflichtmäßig hält, ohne dabei weder rechts noch links zu sehen, ob man ihn beobachte oder nicht, und ohne zu lauschen und zu fragen, was man etwa zu seiner Handelsweise sage; denn

Digitized by Google

dazu hat er nicht Zeit: seine Zeit ist durch die Vollbringung seiner Pflicht besetzt. Aber ebendarum verbirgt er sich auch nie, weil er ebensowenig Zeit hat, auf Heimlichkeit und Verborgenheit zu sinnen. Wird aber über ihn geurteilt, so steht er auch jedem Urteile Rede, verteidigt sich, wenn ihm seiner Überzeugung nach Unrecht geschieht, beschönigt seine Handlung nicht, wenn er seines Unrechts überführt ist. — Es gibt wohl keinen schöneren Zug in einem menschlichen Charakter, als die Offenheit, und keinen gefährlicheren, als die Versteckheit. Gerader und offener Sinn führt wenigstens zur Rechtschaffenheit, wenn er es auch nicht selbst ist: aber wer sich versteckt, der hat eine heimliche Furcht vor der Wahrheit, hat irgendein tiefes Gebrechen, das er nicht entdecken lassen möchte; und er ist nicht füglich zu bessern, ehe er nicht jene Wahrheitsscheu ablegt.

Dem Gleißner ist es Zweck, bemerkt zu sein. Man wird diesen Charakter in anderen, und worauf es uns eigentlich am meisten ankommen muß, in sich selbst von dem der Offenheit leicht durch folgendes Merkmal unterscheiden. Der Gleißner macht gewöhnlich Zurüstungen, deren es zur Erreichung seines Zwecks gar nicht bedarf, und die sonach nur die Absicht haben können, Aufsehen zu erregen: der offene Mann tut nichts mehr, als gerade zur Erreichung seines Zwecks gehört.

Der offene Mann behauptet zuvörderst diese Publizität über seine Maximen. Seine herrschende Maxime soll die sein, seine Pflicht zu tun, schlechthin um der Pflicht willen. Aus diesem letzteren Bewegungsgrunde nun macht er schlechthin kein Geheimnis. Seiner Unterwürfigkeit unter etwas Höheres und Größeres, als eines Aberglaubens sich zu schämen, sich selbst zum Gotte des Weltalls aufstellen zu wollen, ist äußerst verächtlich. Dem, was man für andere aus Pflichtgefühl getan hat, oder wenigstens hätte tun sollen, einen anderen Namen geben, es ihnen für besondere Freundschaft und Vorliebe, für Großmut, für Gnade u. dgl. anrechnen, ist ebenso verächtlich.

Dieselbe Publizität ist in seinem Handeln, wie sich aus der Publizität der Maximen schon von selbst versteht, da es gar

Digitized by Google

nicht Maximen sind, wenn sie nicht in Handlungen gesetzt werden, und man niemand überzeugen kann, daß dies die unsrigen wirklich sind, außer durch Handeln. Bloßes tugendhaftes Geschwätz taugt zu nichts und gibt gar kein gutes, sondern ein sehr schlimmes Beispiel, indem es den Unglauben an Tugend bestärkt. In dieser Rücksicht zeigt sich der offne Mann besonders konsequent. Seine Taten sind wie seine Worte.

Übersicht der besonderen Pflichten.

§ 26.

Über das Verhältnis der besonderen Pflichten zu den allgemeinen; und Einteilung der besonderen Pflichten.

Was das Verhältnis der besonderen zu den allgemeinen Pflichten anbelangt, so ist darüber nur folgendes zu erinnern.

Den Zweck der Vernunft zu befördern, ist die Einzige Pflicht aller: diese faßt alle anderen in sich; besondere Pflichten sind Pflichten lediglich, inwiefern sie sich auf Erreichung jenes Hauptzwecks beziehen. Ich soll die besondere Pflicht meines Standes und Berufes üben, nicht schlechthin, weil ich es soll, sondern weil ich an meinem Orte dadurch den Vernunftzweck befördere. Ich soll die besondere Pflicht als Mittel zur Vollbringung der allgemeinen Pflicht aller Menschen betrachten, schlechterdings nicht als Zweck; und lediglich und bloß insofern tue ich in der Erfüllung der besonderen Obliegenheiten meines Standes und Berufes meine Pflicht, inwiefern ich sie um der Pflicht überhaupt willen erfülle. Der Satz: jeder tut durch redliche Erfüllung seiner besonderen Standesobliegenheiten seine Pflicht, ist sonach mit dieser Ein-

Digitized by Google

schränkung zu verstehen: inwiefern er sie lediglich aus Pflicht, und um der Pflicht willen erfüllt. Denn es lassen sich noch viele andere Bewegungsgründe denken, die einen Menschen zu der fleißigsten Beobachtung dieser Obliegenheiten bewegen können, z. B. eine natürliche Vorliebe und Neigung für seinen Beruf, Furcht vor Tadel und Strafe, Ehrgeiz u. dgl. Wer durch diese Bewegungsgründe getrieben wird, der tut zwar, was er soll, und handelt legal, aber er tut es nicht, wie er soll; er handelt nicht moralisch. Ob also jemand in seinem Stande wirklich seine Pflicht erfülle, darüber kann nur er selbst, vor seinem eignen Gewissen, sich Rechenschaft geben. Dies eine Bemerkung über die notwendige Form des Willens bei den besonderen Pflichten.

Wir haben noch eine andere über die Materie desselben hinzuzusetzen, wodurch wir zugleich ein Kriterium erhalten, woran jeder erkennen kann, ob er seinen Standesobliegenheiten aus Liebe zur Pflicht Genüge leiste, oder nicht. Nämlich: wenn Stand und Beruf absolut nicht Zweck an sich, sondern nur Mittel ist für die Erreichung des Zwecks, so ist es, da es widersinnig ist, das Mittel über den Zweck zu setzen, unerlaubt und pflichtwidrig, die Tugend seinem Stande und Berufe aufzuopfern.

Die durch den letzteren vorgeschriebenen Verrichtungen und die die Möglichkeit derselben bedingenden Rechte können zuweilen dem Vernunftzwecke Abbruch tun. Wem sein Stand und Beruf letzter Zweck ist, wer ihn sonach aus einem anderen Grunde verwaltet, als aus Pflichtgefühl, der setzt sie dennoch durch, weil er gar keine höhere Aussicht kennt, und nichts weiß, als daß er das und das tun und behaupten solle. Wer ihn als Mittel betrachtet, der setzt sie alsdann sicherlich nicht durch, weil sie jetzt nicht auf Beförderung des Zwecks, sondern vielmehr zu dessen Verhinderung wirken. Ich werde im Fortgange der Untersuchung bei den einzelnen Standes- und Berufspflichten diese allgemeine Anmerkung besonders anwenden, und die Folge derselben für die bestimmten Stände zeigen, wodurch zugleich sie selbst klarer werden wird.

Digitized by Google

Was die Einteilung unserer Übersicht der besonderen Pflichten anbelangt, welche sich auf eine Einteilung der besonderen menschlichen Verhältnisse, die man Stände nennt, gründen muß, so sind die Verhältnisse der Menschen zuvörderst: entweder natürliche, solche, die auf einer Natureinrichtung beruhen; oder künstliche, solche, die sich auf eine zufällige und freie Willensbestimmung gründen. — Man hört in der Sprache des gemeinen Lebens oft Stand und Beruf verbinden. Das erstere Wort zeigt offenbar etwas Festeres, Bestehenderes an, als das zweite, in welchem das Merkmal der Freiheit und einer Wechselwirkung freier Wesen mit enthalten ist. Wir können sonach, ohne daß ich eben behaupten will, daß der gemeine Sprachgebrauch es so verstehe, oder als ob ich dem Sprachgebrauche Gesetze vorschreiben wollte, lediglich für diese unsere Untersuchung, das erstere den Stand, das zweite den Beruf des Menschen nennen. —

§ 27.

Über die Pflichten des Menschen nach seinem besonderen natürlichen Stande.

Es gibt unter den vernünftig sinnlichen Wesen, die wir Menschen nennen, nur folgende zwei natürliche Verhältnisse, welche beide sich auf die Natureinrichtung zur Fortpflanzung des Geschlechtes gründen: das Verhältnis der Ehegatten zueinander, und das Verhältnis der Eltern und der Kinder. Von beiden haben wir in unserem Naturrechte ausführlich gesprochen. Wir fassen das dort Gesagte hier nur kurz zusammen, und verweisen über die weitere Erörterung unsere Leser dorthin.

Digitized by Google

A. Vom Verhältnisse der Ehegatten.

I.

Das Verhältnis der Ehegatten gründet sich, wie gesagt, auf eine Veranstaltung der Natur in zwei verschiedenen Geschlechtern zur Fortpflanzung der Gattung. Das Mittel, dessen sich die Natur hier ebenso, wie allenthalben, zur Erreichung ihres Zwecks in freien Wesen bedient, ist ein natürlicher Trieb; und das Verhältnis dieses besonderen Triebs zur Freiheit, wie das aller Naturtriebe; welches oben zur Genüge erörtert worden. Der Trieb selbst läßt sich durch Freiheit weder erzeugen, noch vernichten; er ist gegeben. Nur — und diese Regel gilt beim Naturtriebe zur Vereinigung der Geschlechter strenger, als bei irgendeinem anderen Naturtriebe — nur inwiefern die Handlung des freien Wesens unmittelbar durch den Trieb hervorgebracht ist, wird der Naturzweck erreicht. Der Begriff kann nur verhindern oder verstatten, daß der Trieb zur Handlung werde; ihn selbst ausrotten oder sich an seine Stelle setzen, so daß die Handlung unmittelbar im Zweckbegriffe, und nicht bloß vermittelst seiner im Triebe begründet sei, kann er nicht. Das Menschengeschlecht wird nicht nach Begriffen zufolge freier Willensentschlüsse fortgepflanzt.

Es wäre sonach auf den ersten Anblick über die Befriedigung dieses Naturtriebs bloß dasselbe zu sagen, was über die Befriedigung des Naturtriebs überhaupt gesagt worden. Der Trieb muß wirklich da sein, und nicht etwa ein Bedürfnis durch die Einbildungskraft erkünstelt werden. Seine Befriedigung darf man sich lediglich als Mittel für den Zweck erlauben. Der nächste Zweck ist hier die Fortpflanzung unserer Gattung. Dieser Zweck ist wieder zu beziehen auf unseren höchsten Endzweck; den, daß die Vernunft herrschend werde. Es wird sich jedoch noch eine ganz andere weniger physische Ansicht dieses Triebs ergeben, und insofern ist das Gebot, sich die Befriedigung desselben nur als Mittel zur Fortpflanzung der Gattung zu erlauben, schon vorläufig darauf einzuschränken: daß

Digitized by Google

wenigstens die Schuld an uns nicht liegen dürfe, daß dieser Zweck dadurch nicht erreicht wird.

II.

Unsere Untersuchung wäre geendigt, und es gäbe kein eheliches Verhältnis und keine Pflichten desselben, wenn der Naturzweck bloße Tätigkeit zweier Personen erforderte. Es ist bekannt und soeben wieder erinnert, unter welchen Bedingungen es erlaubt sei, auf Aufforderung des Naturtriebs zu handeln; und es macht ebensowenig Schwierigkeit, eine freie Wechselwirkung zweier Personen, wenn nur beide eingewilligt haben, als erlaubt zu denken.

So verhält es sich nun hier nicht. Die besondere Einrichtung der Natur ist diese: daß in der Gemeinschaft der Geschlechter für die Fortpflanzung der Gattung nur das eine Geschlecht sich tätig, das andere aber sich lediglich leidend verhalte. (Die nähere Bestimmung dieser Einrichtung, und den Grund derselben findet man in meinem Naturrechte.) Aus diesem einzigen Grunde entstehen die zartesten Verhältnisse unter den Menschen.

Es ist unmöglich, daß in einem vernünftigen Wesen ein Trieb sei, sich nur leidend zu verhalten, sich nur hinzugeben einem fremden Einflusse, als bloßer Gegenstand eines Gebrauches. Bloßes Leiden widerspricht der Vernunft geradezu, und hebt sie auf. So gewiß daher Vernunft im Weibe wohnt und in die Bildung ihres Charakters Einfluß gehabt hat, kann der Geschlechtstrieb desselben nicht erscheinen als Trieb zu einem bloßen Leiden, sondern er muß sich gleichfalls in einen Trieb zur Tätigkeit verwandeln. Unbeschadet der Natureinrichtung, welche denn doch daneben auch bestehen muß, kann dies nur ein Trieb sein, einen Mann, nicht sich selbst, zu befriedigen; sich hinzugeben, nicht um sein selbst, sondern um des anderen willen. Ein solcher Trieb heißt Liebe. Liebe ist Natur und Vernunft in ihrer ursprünglichsten Vereinigung.

Man kann nicht sagen, es sei die Pflicht des Weibes zu lieben, weil der Liebe ein Naturtrieb, der nicht von der Freiheit abhängt, beigemischt ist; aber man kann sagen, daß da,

Digitized by Google

wo auch nur einige Anlage zur Moralität ist, der Naturtrieb nicht anders, als unter der Gestalt der Liebe erscheinen könne. Der Geschlechtstrieb des Weibes in seiner Roheit ist das widrigste und ekelhafteste, was es in der Natur gibt; und zugleich zeigt er die absolute Abwesenheit aller Sittlichkeit. Die Unkeuschheit des Herzens beim Weibe, welche eben darin liegt, daß der Geschlechtstrieb sich in ihr unmittelbar äußert, wenn er auch aus anderweitigen Gründen nie in Handlungen ausbräche, ist die Grundlage zu allen Lastern; dagegen die weibliche Reinigkeit und Keuschheit, die eben darin besteht, daß ihr Geschlechtstrieb sich nie als solcher, sondern nur in der Gestalt der Liebe zeige, die Quelle alles Edeln und Großen in der weiblichen Seele. Für das Weib ist Keuschheit das Prinzip aller Moralität.

III.

Ergibt sich das Weib aus Liebe einem Manne, so entsteht dadurch moralisch notwendig eine Ehe.

Zuvörderst von des Weibes Seite. Dadurch, daß sie sich gibt, gibt sie sich ganz, mit allem ihrem Vermögen, ihren Kräften, ihrem Willen, kurz, ihrem empirischen Ich; und sie gibt sich auf ewig. Zuvörderst ganz: sie gibt ihre Persönlichkeit; nähme sie nun etwas aus von der Unterwerfung, so müßte dieses Ausgenommene für sie einen höheren Wert haben, als ihre Person, welches die äußerste Geringschätzung und Herabwürdigung der letzteren wäre, die mit moralischer Denkart schlechthin nicht beisammen bestehen kann. Dann — sie gibt sich auf ewig, ihrer Voraussetzung nach. Nur unter der Voraussetzung, daß sie selbst sich ganz ohne Vorbehalt, ihr Leben und ihren Willen an den Geliebten verloren habe, und daß sie nicht anders könne, als sein sein, geschieht ihre Ergebung aus Liebe, und besteht neben der Sittlichkeit. Könnte sie sich aber in der Stunde der Ergebung zu irgendeiner Zeit anders denken, denn als die Seinige, so fände sie sich nicht gedrungen, welches der Voraussetzung widerspricht und die Sittlichkeit aufhebt.

Im bloßen Begriffe der Liebe ist der der Ehe, in der soeben

Digitized by Google

angegebenen Bedeutung, enthalten, und sagen: ein sittliches Weib kann sich nur der Liebe geben, heißt zugleich sagen: sie kann sich nur unter Voraussetzung einer Ehe geben.

Von des Mannes Seite. Es beruht der ganze sittliche Charakter des Weibes auf den angegebenen Bedingungen. Aber kein Mensch darf das Opfer eines menschlichen Charakters fordern. Der Mann kann daher die Ergebung des Weibes nur auf die Bedingungen annehmen, auf welche sie allein dieselbe machen kann; außerdem würde er sie nicht behandeln als ein moralisches Wesen, sondern als eine bloße Sache. — Selbst wenn ein Weib freiwillig sich auf andere Bedingungen antrüge, könnte der Mann ihre Unterwerfung nicht annehmen; und es gilt hier keineswegs der Rechtssatz: wer nach seinem Willen behandelt wird, dem geschieht nicht Unrecht. Wir können von der Unmoralität des anderen — hier ist es absolute Verworfenheit — nicht Gebrauch machen, ohne daß die Vergehung desselben auch auf unsere Rechnung komme.

Es geht aus diesen Sätzen hervor, daß die Befriedigung des Geschlechtstriebs nur in der Ehe (in dem angezeigten Sinne des Wortes) erlaubt, außer ihr aber beim Weibe gänzliche Wegwerfung ihres sittlichen Charakters, beim Manne Teilnahme an diesem Verbrechen, und Benutzung einer tierischen Neigung sei. Es ist gar keine Verbindung zwischen Personen beiderlei Geschlechts zur Befriedigung ihres Triebs moralisch möglich, außer der einer vollkommenen und unzertrennlichen Ehe. In der Ehe aber erhält die Geschlechtsvereinigung, die an sich das Gepräge der tierischen Roheit trägt, einen ganz anderen, dem vernünftigen Wesen würdigen Charakter. Sie wird eine gänzliche Verschmelzung zweier vernünftiger Individuen in Eins; unbedingte Hingebung von des Weibes Seite, Gelübde der innigsten Zärtlichkeit und Großmut von des Mannes Seite. Die weibliche Reinheit bleibt auch in der Ehe, und nur in ihr, unverletzt; das Weib gibt sich immer nur der Liebe und selbst beim Manne erhält der Naturtrieb, den er sich außerdem wohl gestehen dürfte, eine andere Gestalt; er wird zur Gegenliebe.

Dieses Verhältnis der Ehegatten verbreitet sich durch alle

Digitized by Google

ihre gegenseitigen Beziehungen; die Innigkeit desselben wächst mit der Fortdauer der Ehe. Die Frau kann nie aufhören, gänzlich an ihrem Manne zu hängen, und in ihn ohne Vorbehalt verloren zu sein, ohne in ihren eignen Augen ihre Würde aufgeben und glauben zu müssen, daß ihr eigner Geschlechtstrieb sie zur Unterwerfung bewegt haben müsse, da es die Liebe nicht habe sein können. Der Mann kann nicht aufhören, ihr alles und mehr, als sie ihm gegeben hat, zurückzugeben, achtungswürdig und edel zu sein, weil nicht bloß ihr zeitliches Schicksal, sondern sogar das Vertrauen, welches dieselbe in ihren eignen Charakter setze, von seinem Betragen abhängt. — Es sind über das eheliche Verhältnis keine Gebote anzugeben. Ist dasselbe, wie es sein soll, so ist es sich selbst sein Gebot; ist es nicht so, so ist es ein einziges zusammenhängendes Verbrechen, das der Verbesserung durch Sittenregeln ganz unfähig ist.

Nur will ich eine Folgerung angeben.

Es ist die absolute Bestimmung eines jeden Individuums beider Geschlechter, sich zu verehelichen. Der physische Mensch ist nicht Mann oder Weib, sondern er ist beides; ebenso der moralische. Es gibt Seiten des menschlichen Charakters, und gerade die edelsten desselben, die nur in der Ehe ausgebildet werden können: die hingebende Liebe des Weibes; die alles für seine Gesellin aufopfernde Großmut des Mannes; die Notwendigkeit, ehrwürdig zu sein, wenn man es nicht um seiner selbst willen wollte, um des Gatten willen; die wahre Freundschaft — Freundschaft ist nur in der Ehe möglich, da aber erfolgt sie notwendig — Vater- und Mutterempfindungen, usw. Das ursprüngliche Bestreben des Menschen ist egoistisch; in der Ehe leitet ihn selbst die Natur, sich in anderen zu vergessen; und die eheliche Verbindung beider Geschlechter ist der einige Weg, von Natur aus den Menschen zu veredeln. Die unverheiratete Person ist nur zur Hälfte ein Mensch.

Nun läßt sich zwar freilich keinem Weibe sagen: du sollst lieben; keinem Manne: du sollst geliebt werden und wieder lieben; weil dies nicht ganz von der Freiheit abhängt. Aber dies läßt sich als absolutes Gebot aufstellen: daß es nicht mit

Digitized by Google

unserem Wissen an uns liegen müsse, daß wir unverehelicht bleiben. Der deutlich gedachte Vorsatz, sich nie zu verehelichen, ist absolut pflichtwidrig. Ohne seine Schuld unverheiratet bleiben, ist ein großes Unglück; durch seine Schuld, eine große Schuld. — Es ist nicht erlaubt diesen Zweck anderen Zwecken aufzuopfern, etwa dem Dienste der Kirche, Staats- und Familienabsichten, oder der Ruhe des spekulativen Lebens u. dgl.; denn der Zweck, ein ganzer Mensch zu sein, ist höher, als jeder andere Zweck.

B. Über das Verhältnis der Eltern und Kinder, und die aus diesem Verhältnisse entspringenden gegenseitigen Pflichten.

Es ist hier nicht die Rede von den gegenseitigen Pflichten der Älteren überhaupt gegen die Kinder, als Unerzogene und Unerfahrene überhaupt. Es ließe sich allerdings darüber vieles sagen, aber es ist nicht das, was wir gegenwärtig zu untersuchen haben. Es ist die Rede von den gegenseitigen Pflichten der Eltern und der bestimmten aus ihnen erzeugten Kinder. Das Verhältnis zwischen ihnen gründet sich nicht auf einen frei entworfenen Begriff, sondern auf eine Naturanstalt, und es ist nötig, diese aufzuzeigen, und das sittliche Verhältnis aus ihr zu entwickeln. —

I.

Zwischen dem Vater und dem Kinde ist absolut kein natürlicher, von Freiheit geleiteter und mit Bewußtsein verknüpfter Zusammenhang. Der Akt der Zeugung, auf welchen einige Philosophen Rechte und Pflichten gründen wollen, geschieht, als solcher, ohne Freiheit und Bewußtsein, und es entsteht durch ihn keine Erkenntnis des Erzeugten. — Wohl aber ist ein solcher mit Bewußtsein verknüpfter natürlicher Zusammenhang zwischen der Mutter und dem Kinde. In ihrem Leibe erzeugt sich die Frucht, und ihre eigne Erhaltung ist an die Erhaltung und die Gesundheit der letzteren mit gebunden; und zwar mit ihrem eignen Bewußtsein. Sie weiß, welchem Gegenstande sie diese anhaltende, stets wiederkehrende Sorgfalt

Digitized by Google

schenkt, und wird auf diese Weise gewöhnt, das Leben desselben als einen Teil ihres eignen Lebens anzusehen. Das Kind wird mit Lebensgefahr der Mutter unter Schmerzen geboren. Die Erscheinung desselben ist für die Mutter zugleich das Ende ihrer Schmerzen; notwendig ein erfreuender Augenblick. Die animalische Vereinigung beider dauert noch einige Zeit fort; und in der Mutter wird die Nahrung des Kindes bereitet, welche zu geben die erstere nicht weniger Bedürfnis fühlt, als das letztere, dieselbe zu nehmen. Die Mutter erhält ihr Kind aus Bedürfnis, und so ist es bei den Tieren auch.

Nun ist es schlechthin gegen die Würde eines vernünftigen Wesens, durch einen bloßen Naturinstinkt getrieben zu werden. Ausgerottet zwar kann und soll dieser Instinkt nicht werden; aber in Vereinigung mit Vernunft und Freiheit wird er, gerade wie wir oben vom Geschlechtstriebe des Weibes gesehen, unter einer anderen Gestalt erscheinen. Welches könnte diese Gestalt sein? Nach der bloßen Natureinrichtung war das Bedürfnis des Kindes physisches Bedürfnis der Mutter. Setzen wir ein Wesen mit Bewußtsein und Freiheit, so wird dieser bloße Naturtrieb sich in Empfindung und Affekt verwandeln; an die Stelle des physischen Bedürfnisses wird ein Herzensbedürfnis treten, die Erhaltung des Kindes zu ihrer eignen mit Freiheit zu machen. Dieser Affekt ist der des Mitleids und Erbarmens. Man kann vom mütterlichen Mitleid ebensowenig, als von der Liebe, sagen, daß es Pflicht sei: es geht vielmehr aus der ursprünglichen Vereinigung des Naturtriebs mit der Vernunft notwendig hervor; aber man kann von beiden sagen, daß sie die Möglichkeit aller Moralität bedingen. Ein Weib, das der Empfindung der mütterlichen Zärtlichkeit nicht fähig wäre, von derselben könnte man ohne Zweifel sagen, daß sie sich nicht über die Tierheit erhöbe. Hinterher tritt erst die Freiheit, und mit derselben ein Pflichtgebot ein. Es ist der Mutter zuzumuten, diesen Empfindungen sich zu überlassen, sie in sich zu stärken, und alles, was ihnen Abbruch tun könnte, zu unterdrücken.

Die Liebe des Vaters zu seinem Kinde ist — alles abgerechnet, was unsere bürgerliche Verfassung, die Meinung, die

Digitized by Google

Einbildungskraft u. dgl. bewirkt — nur eine mittelbare Liebe. Sie entspringt aus seiner Liebe zur Mutter. Eheliche Zärtlichkeit macht es ihm zur Freude und zur Pflicht, die Empfindungen seiner Gattin zu teilen; und so entsteht in ihm selbst Liebe für sein Kind, und Sorge für seine Erhaltung.

Die erste Pflicht beider Eltern gegen das aus ihrer Verbindung erzeugte Kind ist die Sorgfalt für seine Erhaltung.

II.

Ich setze voraus, wie es sein würde, wenn wir der Natur treuer wären und sein könnten; daß Mann und Weib stets beisammenleben, zusammenarbeiten usf., daß sonach, da das Kind um seiner Erhaltung willen unter ihren Augen sein muß, sie auch mit ihm zusammenlebten. Sie würden, da der Mensch nur zu geneigt ist, auf alles außer ihm den Begriff der Vernunft und Freiheit zu übertragen, denselben Begriff auch auf ihr Kind übertragen, dasselbe nach dieser Voraussetzung behandeln, und da könnte es nicht fehlen, daß nicht bald Spuren der vermittelst dieser Wechselwirkung in ihm aufgeforderten Vernunft sich zeigten.

Freiheit gehört gleichfalls nach den notwendigen Begriffen freier Wesen zum Wohlsein, und da die Eltern ihr Kind lieben, mithin sein Wohlsein wünschen, so können sie ihm die Freiheit überhaupt nicht rauben wollen. Da sie aber zugleich über seine Erhaltung, als einen durch Natur und Pflicht gebotenen Zweck wachen, so können sie die erstere nur insoweit begünstigen und zulassen, als die Erhaltung des Kindes dabei möglich ist.

Dies ist der erste Begriff der Erziehung, oder wie man diesen Teil derselben insbesondere nennen könnte, die Zucht. Es ist Pflicht der Eltern, ihr Kind zu erhalten; es ist ihre Pflicht, die Freiheit in ihm zu schonen und zu begünstigen; es ist, inwiefern die letztere den ersteren Abbruch tun könnte, ihre Pflicht, den Gebrauch derselben ihrem höchsten Zwecke mit dem Kinde unterzuordnen: d. h. die Zucht ist Pflicht.

Bald tritt die Pflicht einer höheren Erziehung ein, der Erziehung zur Moralität. Und dies aus folgendem Grunde.

Digitized by Google

Die Eltern haben die Freiheit — vor der Hand nur die formelle — des Kindes entdeckt: aber jedes freie Wesen ist der Moralität fähig, und soll dazu gebildet werden, mithin auch dieses. Nun müssen sie, um seiner physischen Erhaltung willen, die ihnen ausschließend aufgelegt ist, dasselbe bei sich haben: sie sonach allein sind es, die dasselbe auch zur Moralität erziehen können.

Es liegt in dieser Pflicht der moralischen Erziehung folgendes. Zuvörderst die Pflicht, die Kräfte des Kindes zweckmäßig zu bilden, damit es ein gutes Werkzeug zur Beförderung des Vernunftzwecks sein könne; also Geschicklichkeit bei ihm hervorzubringen. Dies ist — im Vorbeigehen sei es gesagt, da es hier unsere Absicht nicht sein kann, die Theorie der Erziehung zu erschöpfen — dies ist denn auch der eigentliche Zweck der Erziehung, sofern sie von Kunst und Regeln abhängt, die freien Kräfte des Zöglings zu entwickeln und zu bilden. Dann die Pflicht, der gebildeten Freiheit des Zöglings eine moralische Richtung zu geben, welches auf keine andere, als die schon angegebene Weise der Beförderung der Moralität außer uns überhaupt geschehen kann.

III.

Welches ist nun in der Erziehung das gegenseitige Verhältnis der Eltern und der Kinder?

Es ist oft Pflicht der Eltern, die Freiheit ihrer Kinder zu beschränken, teils um ihrer Erhaltung willen; einen Gebrauch, der dieser nachteilig wäre, können sie nicht zugeben; teils um ihrer Bildung willen zur Geschicklichkeit. Sie müssen in der letzteren Rücksicht dieselben anhalten, dahin abzweckende Handlungen zu tun, und andere, die weder mit dem ersten Zweck der Erhaltung, noch mit dem letzteren der Bildung im Zusammenhange stehen, zu unterlassen; weil diese überflüssig, und nur Zeit- und Kraftverlust sind. Um der Moralität willen haben sie die Freiheit derselben nicht einzuschränken: denn nur inwiefern mit Freiheit etwas getan, oder unterlassen wird, ist es moralisch.

Digitized by Google

Über das Recht der Eltern zu Beschränkung der Freiheit ihrer Kinder kann kaum die Frage entstehen. Ich muß die formelle Freiheit eines jeden Menschen darum schonen, weil ich ihn für ein moralisch ausgebildetes Wesen, und seine Freiheit für ein Mittel zur Beförderung des Vernunftzwecks halten muß. Richter über ihn kann ich nicht sein: denn er ist mir gleich. Mein Kind aber betrachte ich nicht als moralisch ausgebildetes Wesen, sondern als ein erst zu bildendes; und so eben wird es mir durch die Pflicht, dasselbe zu erziehen, gegeben. Für den gleichen Zweck sonach, für welchen ich die Freiheit derer, die mir gleich sind, schonen muß, muß ich die meines Kindes beschränken.

Es ist Pflicht der Eltern, die Freiheit der Kinder zu beschränken, wiefern ihr Gebrauch dem Zwecke der Erziehung nachteilig sein könnte: aber auch nur insofern. Jede andere Beschränkung ist pflichtwidrig, denn sie ist zweckwidrig: ihre Freiheit soll ja gebildet werden; sie müssen sonach Freiheit haben für die mögliche Bildung. Eltern sollen ihren Kindern nicht aus bloßem Eigensinne verbieten, und damit, wie sie sagen, ihnen der Wille gebrochen werde. Nur der gegen den Zweck der Erziehung laufende Wille soll gebrochen werden. Willen überhaupt aber sollen sie haben: man erzieht freie Wesen, nicht aber willenlose Maschinen zum Gebrauche des ersten des besten, der sich ihrer bemächtigen wird. Doch sind hierüber die Eltern allein ihre eignen Richter, und haben dies mit sich selbst vor ihrem Gewissen auszumachen.

Findet sich kein anderes Mittel, die Kinder dem Zwecke der Erziehung zu unterwerfen, als Zwang, so haben die Eltern das Zwangsrecht; und es ist dann ihnen Pflicht, die Kinder zu zwingen, nachdem der pflichtmäßige Zweck nur auf diese Weise zu erreichen ist.

Wird das Kind gezwungen, so ist es und bleibt es bloßes Objekt des Handelns der Eltern. Freiheit hat es nur innerhalb der Sphäre, wo der Zwang aufhört, und diese Freiheit ist zu betrachten als das Resultat der Handlungen der Eltern. Die Handlungen der Kinder haben sonach nicht die mindeste Moralität, denn sie sind erzwungen.

Digitized by Google

Nun aber soll doch Moralität im Kinde entwickelt werden: es muß sonach etwas als Resultat seiner eignen Freiheit übrigbleiben, und dieses Übrigbleibende ist der freie Gehorsam des Kindes. Dieser freie Gehorsam besteht darin, daß die Kinder ohne Zwangsmittel, und ohne Furcht derselben, freiwillig tun, was die Eltern befehlen, freiwillig unterlassen, was sie verbieten, darum, weil sie es verboten, oder befohlen haben. Denn sind die Kinder selbst von der Güte und Zweckmäßigkeit des Befohlenen überzeugt, so überzeugt, daß schon ihre eigne Neigung sie dahin treibt, so ist kein Gehorsam da, sondern Einsicht. Gehorsam gründet sich nicht auf die besondere Einsicht in die Güte desjenigen, was nun eben befohlen ist, sondern auf den kindlichen Glauben an die höhere Weisheit und an die Güte der Eltern überhaupt.

Man kann, so wenig man sagen konnte, die Liebe oder das Mitleid des Weibes sei Pflicht, ebensowenig sagen, dieser kindliche Gehorsam sei Pflicht: aber er geht aus der Anlage zur Moralität und pflichtmäßigen Gesinnung überhaupt hervor, und findet, bei richtiger Behandlung der Kinder, sich von selbst: denn er kann sich auf nichts gründen, als auf die Achtung und Unterwürfigkeit unter die zwar nicht begriffene aber dunkel empfundene Superiorität des Geistes und der Moralität, nebst der Liebe derselben und der Begierde, ihrer gleichfalls teilhaftig zu werden. Dieses ist die Quelle des Gehorsams; und beweist irgend etwas, daß Güte in der menschlichen Natur wohne, so ist es dieser Gehorsam.

Nachdem er einmal da ist, kann er durch Freiheit verstärkt und erhöht werden: das Kind kann sich besonders den Betrachtungen und Empfindungen überlassen, die ihn erhöhen, und von dieser Seite, und erst jetzt wird Gehorsam Pflicht der Kinder. — Er ist die einzige Pflicht der Kinder; er entwickelt sich eher, als andere moralische Gefühle, denn er ist die Wurzel aller Moralität. Späterhin, nachdem in der durch die Eltern freigelassenen Sphäre Moralität möglich wird, bleibt er doch immer die höchste. Über diese Sphäre hinaus darf das Kind nicht frei sein wollen.

(Gehorsam ist beim Kinde die Nachbildung der ganzen

Digitized by Google

moralischen Denkart: darum ist er über alles wichtig. Nämlich wie der gebildete Mensch sich verhält gegen das Sittengesetz überhaupt, und gegen den Ausführer desselben, Gott, so verhält das Kind sich gegen das Gebot seiner Eltern, und die Person derselben. Wir sollen schlechthin tun, was die Pflicht gebeut, ohne über die Folgen zu klügeln: aber um es nur tun zu können, müssen wir notwendig annehmen, daß dieselben in der Hand Gottes zum Guten ausfallen werden. So das Kind in Absicht der Befehle seiner Eltern. Im Christentume wird Gott vorgestellt unter dem Bilde des Vaters. Und dies ist vortrefflich. Nur begnüge man sich nicht damit, immer und unaufhörlich von seiner Güte zu reden, sondern man denke dabei auch an unseren pflichtmäßigen Gehorsam gegen ihn, und die kindliche Ergebung in seinen Willen, ohne Vernünftelei und Klügelei; und zwar die letztere nicht bloß im Empfindeln und sich Trösten, sondern besonders in mutiger Ausübung unserer Schuldigkeit, was auch unsere Kurzsichtigkeit dabei für Folgen zu entdecken glaubt. Ausbildung dieses Gehorsams ist das einzige Mittel, wodurch die Eltern unmittelbar eine moralische Gesinnung in dem Kinde hervorbringen können; es ist sonach ganz eigentlich ihre Pflicht, sie zum Gehorsam anzuhalten. — Es ist eine sehr falsche Maxime, welche wir, wie noch vieles andere Übel, dem ehemals herrschenden Eudämonismus verdanken, nach welcher man bei dem Kinde alles durch Vernunftgründe aus eigner Einsicht derselben erzwingen will. Neben anderen Gründen ihrer Verwerflichkeit begeht sie auch noch den Widersinn, den Kindern um ein gut Teil Vernunft mehr zuzumuten, als man sich selbst zumutet; denn auch die Erwachsenen handeln größtenteils aus Neigung und nicht aus Vernunftgründen.)

Noch haben wir hierbei die Frage zu beantworten: wie weit darf der unbedingte Gehorsam von seiten der Kinder, und die Forderung desselben von seiten der Eltern gehen? (Unbedingt ist jeder Gehorsam und auch blind; denn sonst wäre er nicht Gehorsam. Für das Besondere nämlich ist er blind. Im allgemeinen ist ein blinder Gehorsam nicht möglich; er wird notwendig begründet durch eigne Überzeugung

Digitized by Google

von der höheren Weisheit und Güte dessen, dem wir gehorchen.)

Die aufgeworfene Frage kann zweierlei bedeuten. Teils kann gefragt werden nach der Extension, nach der Sphäre der Handlungen, innerhalb welcher das Kind den Eltern gehorchen soll, und wie weit es gehorchen soll; teils nach der Protension: wie lange es gehorchen soll, ob es nicht einen Zeitpunkt der Freilassung gebe, und welcher dies sei.

Gilt die Frage in der ersten Bedeutung, so wird sie entweder von dem Kinde erhoben, oder von den Eltern. Von dem Kinde soll sie nicht erhoben werden; und darin liegt eben die Beantwortung: das Kind soll gehorchen, und sein Gehorsam besteht eben darin, daß es nicht weiter frei sein will, als die Eltern es frei lassen. Über die nötige Grenze dieses Gehorsams können nur die Eltern Richter sein: das Kind gar nicht; denn es unterwirft sich ihnen ja mit Gehorsam. — Das Kind soll gehorchen in allen billigen Stücken, wie man etwa sagen hört, ist völlig widersprechend geredet. Wer nur in billigen Stücken gehorcht, gehorcht gar nicht. Es muß ihm ja dann ein Urteil zukommen, was billig sei oder nicht. Tut er nur das Billige, als solches, so tut er dasselbe aus eigner Überzeugung, und nicht aus Gehorsam. Ob der Gehorsam billigerweise gefordert sei, oder nicht, das mögen die Eltern nach ihrem eignen Gewissen verantworten: vor den Richterstuhl des Kindes können sie sich nicht stellen lassen. — Aber wenn nun die Eltern etwas Unmoralisches dem Kinde beföhlen? dürfte man noch fragen. Ich antworte: die Unmoralität des Gebots ergibt sich entweder erst nach einer sorgfältigen Untersuchung, oder sie springt unmittelbar in die Augen. Der erste Fall kann nicht eintreten; denn das gehorsame Kind setzt nicht voraus, daß seine Eltern ihm etwas Böses gebieten könnten. Findet der zweite Fall statt, so fällt von diesem Augenblicke an der Grund des Gehorsams, der Glaube an die höhere Moralität der Eltern, weg, und nun wäre irgendein fernerer Gehorsam gegen die Pflicht. Ebenso verhält es sich, wo die bestehende Unmoralität, die Schändlichkeit der Lebens-

Digitized by Google

art der Eltern, den Kindern unmittelbar einleuchtet. In diesem Falle ist kein Gehorsam der Kinder und keine Erziehung durch die Eltern möglich.

Sind es, wie billiger ist, die Eltern, welche die oben angegebene Frage erheben, dann ist die Antwort: gebt keine Befehle, von denen ihr nicht vor eurem eignen Gewissen überzeugt seid, daß sie, eurer besten Überzeugung nach, auf den Zweck der Erziehung ausgehen. Weiter hinaus Gehorsam zu verlangen, habt ihr kein inneres moralisches Recht.

Ist die Frage: wie lange dauert die Pflicht des Gehorsams? so ist darauf folgendermaßen zu antworten.

Zuvörderst: der Gehorsam wird erfordert, um der Erziehung willen: die Erziehung aber ist Mittel zu einem Zweck: und das Mittel fällt weg, wenn der Zweck erreicht ist. Der Zweck der Erziehung war: Brauchbarkeit der Kräfte des Kindes für die Beförderung des Vernunftzwecks in irgendeinem Fache, und auf irgendeine Weise. Ob derselbe erreicht sei, darüber kann das Kind selbst nicht Richter sein: denn es gesteht ja den Eltern höhere Einsicht zu. Also — entweder die Eltern entscheiden selbst, daß er erreicht sei, und lassen das Kind frei, nach ihrem eignen freien Willen und Ermessen.

Oder der zweite Fall — es wird durch den Erfolg selbst entschieden, daß der Zweck der Erziehung, die Brauchbarkeit, erreicht sei. Der Staat ist äußerer kompetenter Richter darüber. Wenn nun der Staat dem Sohne ein Amt gibt, so urteilt er, daß die Erziehung desselben geendigt sei; das Urteil des Staats aber verbindet die Eltern juridisch; sie müssen sich ihm ohne Appellation unterwerfen: es verbindet sie moralisch; sie sollen sich ihm um der Pflicht willen unterwerfen. —

Endlich der dritte Fall: die Erziehung ist gar nicht mehr möglich; und dieses zwar nach der Verheiratung der Kinder. Die Tochter unterwirft sich ganz dem Manne, hängt ab von seinem Willen; kann sonach von dem Willen anderer, dem ihrer Eltern, nicht weiter abhängen. Der Sohn übernimmt für

Digitized by Google

das Schicksal seiner Gattin zu sorgen, ganz nach ihren Wünschen; er kann sonach nicht weiter durch andere Wünsche, die seiner Eltern, sich bestimmen lassen.

IV.

Auch nach der Freilassung der Kinder dauert zwischen ihnen und den Eltern ein besonderes moralisches Verhältnis fort.

Die Eltern, wenn sie nämlich, wie wir voraussetzen, zugleich die Erzieher waren, kennen das Innere der Kinder, ihren ganzen Charakter; denn sie haben denselben unter ihren Augen entstehen sehen, und ihn gebildet. Sie kennen ihn besser, als die Kinder selbst ihn zu kennen vermögen. Sie bleiben sonach die besten Ratgeber derselben, und es bleibt daher die Pflicht der Eltern vorzüglich, und vor allen anderen Menschen, — darauf kommt es an, denn außerdem hätten wir kein besonderes Verhältnis, sondern das allgemeine, nach welchem es Pflicht ist, allen Menschen Gutes zu raten, — es ist, sage ich, fortdauernde besondere Pflicht der Eltern, ihren Kindern zu raten, weil gerade da ihr Rat am zweckmäßigsten angebracht ist. Es ist Pflicht der Kinder, den Rat ihrer Eltern aufmerksamer anzuhören, als irgendeinen anderen Rat, und ihn reiflicher zu überdenken. Gehorsam zwar ist ihnen nicht mehr Pflicht: sie sind desselben entlassen, und können nur nach eigner Überzeugung handeln; aber jenes aufmerksame Anhören und Überdenken ist ihnen Pflicht. — Die Eltern behalten die Pflicht der Sorgfalt, die Kinder, die der kindlichen Ehrerbietigkeit. (Darin besteht eben die Ehrerbietigkeit, daß man bei dem anderen höhere Weisheit voraussetze, und sich bemühe, alles, was er anrät, weise und gut zu finden. Mangel an Ehrerbietung ist's, wenn man, was der andere sagt, ohne weiteres von der Hand weist.)

Es bleibt ferner zwischen Eltern und Kindern die besondere Pflicht, einander gegenseitig beizustehen, und sich zu unterstützen. Die Kinder erhalten in ihren Eltern ihre besten Leiter und Ratgeber; die Eltern in ihren Kindern ihr eignes

Digitized by Google

Werk, das, was sie für die Welt gebildet haben, um noch nach ihrem Tode ihren Pflichten gegen dieselbe genug zu tun.

Über die Pflichten des Menschen nach seinem besonderen Beruf.

§ 28.

Einteilung des möglichen menschlichen Berufs.

Was Beruf überhaupt heiße, ist schon oben erklärt worden. Zur Beförderung des Vernunftzwecks gehört mancherlei. Derjenige Teil dieses Zwecks, dessen Beförderung ein einzelner ganz besonders über sich nimmt, ist sein Beruf. — Auch ist erinnert worden, nach welcher Maxime man diesen Beruf zu wählen habe; nicht nach Neigung, sondern nach Pflicht.

Das eigentliche Objekt des Vernunftzwecks ist immer die Gemeine vernünftiger Wesen. Entweder es wird auf dieselbe unmittelbar gehandelt: oder es wird gehandelt auf die Natur, um jener willen. — Ein Wirken auf die Natur, bloß um der Natur willen gibt es nicht: der letzte Zweck dieses Wirkens sind immer Menschen. — Hierauf gründet sich die Haupteinteilung alles möglichen menschlichen Berufs. Man könnte das erstere nennen den höheren Beruf, das letztere den niederen, und nach diesem Einteilungsgrunde die Menschen teilen in zwei Klassen, in die höhere und niedere.

Zuvörderst. Auf wie vielerlei Weise wird auf den Menschen als vernünftiges Wesen gehandelt unmittelbar?

Das erste und höchste, wenngleich nicht das edelste im

Digitized by Google

Menschen, der Urstoff seines ganzen geistigen Lebens, ist die Erkenntnis. Durch sie wird er in seinen Handlungen geleitet: und die beste Gesinnung behält zwar ihren inneren Wert, aber sie leitet nicht zur Realisierung des Vernunftzwecks, wenn die Erkenntnis nicht richtig ist. Man kann sonach zuvörderst arbeiten auf die menschliche Gemeine, um ihre theoretische Einsicht zu bilden. Dies ist der Beruf des Gelehrten. Wir werden sonach zuvörderst zu reden haben von den Pflichten des Gelehrten.

Einsicht aber ist und bleibt doch immer nur Mittel zum Zweck. Ohne guten Willen gibt sie keinen inneren Wert; dient auch ohne ihn der Gemeine der vernünftigen Wesen sehr wenig. Sie selbst aber bringt, welches ein Hauptsatz ist, den wir oben in das hellste Licht gesetzt haben, den guten Willen nicht notwendig hervor. Es bleibt sonach noch die besondere Aufgabe, unmittelbar auf die Verbesserung des Willens der Gemeine zu arbeiten. Dies tut die Kirche, welche selbst eben die Gemeine der vernünftigen Wesen ist, durch ihre Diener, die sogenannten Geistlichen, welche richtiger moralische Volkserzieher heißen und sein sollten. Wir werden sonach fürs zweite zu reden haben von den Pflichten der Volkslehrer. — Zwischen beiden, dem Gelehrten, der den Verstand, und dem Volkslehrer, der den Willen zu bilden hat, steht in der Mitte der ästhetische Künstler, welcher den ästhetischen Sinn, der dem Verstande und dem Willen im Menschen zum Vereinigungsbande dient, bildet. Wir werden im Vorbeigehen einige Anmerkungen über die Pflichten desselben hinzusetzen.

Sollen die Menschen im gegenseitigen Einflusse aufeinander stehen, so muß vor allen Dingen ihr rechtliches Verhältnis gesichert sein. Dies ist die Bedingung aller Gesellschaft. — Die Veranstaltung, durch welche dies geschieht, heißt der Staat. Wir werden zu reden haben von den Pflichten der Staatsbeamten. Dies über die höhere Volksklasse.

Das Leben des Menschen und seine Wirksamkeit in der Sinnenwelt ist bedingt durch gewisse Verbindungen desselben

Digitized by Google

mit der Materie. Sollen sie sich bilden für Moralität, so müssen sie leben; und die Bedingungen ihres Lebens in der materiellen Natur müssen, inwiefern sie in der Gewalt des Menschen stehen, herbeigeschafft werden. Auf diese Weise steht das unscheinbarste, und für niedrigst geachtete Geschäft mit der Beförderung des Vernunftzwecks in Verbindung. Es bezieht sich auf die Erhaltung und die freie Tätigkeit moralischer Wesen, und ist dadurch geheiligt, gleich wie das höchste.

Die Natur kann in der Produktion dessen, was zu unserer Nahrung, Bedeckung und zu Werkzeugen unserer Tätigkeit dient, teils geleitet, und unterstützt werden: — der Beruf der Landbauern, welche die Organisation leiten, und deren Arbeit von dieser Seite angesehen erhaben ist; — teils bedarf es nichts weiter, als daß die ohne Pflege hervorgebrachten Produkte nur aufgesucht werden, z. B. durch Bergleute, Fischer, Jäger u. dgl. Alle mit den Landbauern zusammengenommen könnte man Produzenten nennen. — Das rohe Produkt muß zum Teil weiter bearbeitet werden, für die Zwecke der Menschen, und wird dadurch zum Kunstprodukte: der Beruf der Handwerker, Künstler, Fabrikanten; die ich, da sie doch insgesamt Kunstprodukte verfertigen, Künstler nennen möchte. (Nur sind sie vom ästhetischen Künstler zu unterscheiden.) Es muß unter den Menschen Tausch der mancherlei Dinge, deren sie bedürfen, stattfinden. Es wird sehr zweckmäßig sein, wenn es ein besonderer Beruf gewisser Menschen wird, diesen Tausch zu besorgen. Dies ist der Beruf der Kaufleute. Die Pflichten dieser verschiedenen Zweige der niederen Klasse sind ziemlich dieselben: wir haben sonach nur im allgemeinen zu sprechen von den Pflichten der niederen Volksklasse.

Digitized by Google

§ 29.

Von den Pflichten des Gelehrten.

Sieht man die Menschen auf der Erde an, wie man moralisch sie ansehen soll und was sie allmählich auch in der Wirklichkeit werden sollen, als eine einzige Familie, so kann man annehmen, daß es auch nur Ein Erkenntnissystem dieser Familie gebe, das von Zeitalter zu Zeitalter sich ausbreitet und vervollkommnet. Wie das Individuum, ebenso wird das ganze Geschlecht klüger mit den Jahren, und entwickelt sich durch Erfahrung.

Die Erkenntnis eines jeden Zeitalters soll höher steigen, und um sie höher zu bringen, dazu eben ist der gelehrte Stand.

Die Gelehrten sind zuvörderst die Depositärs, gleichsam das Archiv der Kultur des Zeitalters: und dies zwar nicht, wie die Ungelehrten, in Rücksicht der bloßen Resultate, als welche allerdings auch bei diesen, aber zerstreut, anzutreffen sind; sondern zugleich sind sie in dem Besitze der Prinzipien. Sie wissen nicht nur, daß etwas so ist, sondern zugleich auch, wie der Mensch zu dieser Erkenntnis kam, und wie sie mit seinen übrigen Erkenntnissen zusammenhängt. Dies ist darum nötig, weil sie diese Erkenntnis weiter bringen, d. h. unter anderem auch die vorhandene berichtigen sollen: aber ihre Abweichung von der Wahrheit kann man nicht einsehen ohne die Prinzipien, von denen sie abgeleitet ist, zu kennen. — Es geht daraus zuvörderst dies hervor: ein Gelehrter soll den Gang der Wissenschaft bis auf sein Zeitalter, und die benutzten Prinzipien derselben historisch kennen.

Ferner: er soll diesen Geist der Gemeine weiter bringen: entweder durch Berichtigung, welches gleichfalls eine Erweiterung der Erkenntnis ist (wer eines Irrtums erledigt wird, dessen Wissen steigt): teils durch weitere Schlüsse aus dem Bisherigen.

Digitized by Google

Der Gelehrte forscht nicht bloß für sich, berichtigt und erfindet nicht bloß für sich, sondern für die Gemeine, und erst so wird sein Forschen etwas Moralisches, und er Beobachter einer Pflicht, und Diener der Gemeine in seinem Fache. — Sein unmittelbarer Wirkungskreis ist das gelehrte Publikum: von diesem aus kommen auf dem bekannten Wege die Resultate seiner Untersuchungen an die ganze Gemeine.

Kaum ist es nötig, noch ausdrücklich zu erinnern, daß seine Denkart ihrer Form nach nur dann moralisch genannt werden kann, wenn er wirklich aus Liebe zur Pflicht, mit Einsicht, daß er dadurch einer Pflicht gegen das Menschengeschlecht Genüge tut, den Wissenschaften obliegt. Wir fragen hier nur: was soll er tun? Dies läßt sich aus dem Obigen beantworten. Er soll teils das Objekt der Kultur seines Zeitalters kennen, teils dasselbe weiterbringen. Das letztere muß er aufrichtig suchen: denn nur so erwirbt er sich wirklich einen eignen Wert. Und wenn er es etwa auch nicht könnte, so muß er wenigstens den festen Willen, Eifer und Fleiß gehabt haben, es zu tun: dann ist seine Existenz auch nicht vergeblich gewesen; er hat wenigstens die Wissenschaft lebendig aufbehalten in seinem Zeitalter, und ist ein Glied in der Kette der Überlieferung der Kultur. Auch Belebung des Geistes der Untersuchung ist ein wahres und wichtiges Verdienst.

Strenge Wahrheitsliebe ist die eigentliche Tugend des Gelehrten. Er soll die Erkenntnis des Menschengeschlechts weiter bringen, nicht aber nur etwa mit ihm spielen. Er soll sich selbst, wie jeder Tugendhafte, vergessen in seinem Zwecke. Wozu sollte es doch auch dienen, glänzende Paradoxen vorzutragen: oder Irrtümer, die ihm entschlüpft wären, fernerhin zu verteidigen, und zu behaupten? Lediglich zur Unterstützung seines Egoismus. Dies mißbilligt die Sittenlehre ganz, und ebenso müßte es die Klugheit mißbilligen: denn nur das Wahre und Gute bleibt in der Menschheit; und das Falsche, so sehr es auch etwa anfangs glänze, verliert sich.

Digitized by Google

§ 30.

Von den Pflichten der moralischen Volkslehrer.

I.

Die Menschen insgesamt machen eine einzige moralische Gemeine aus. Es ist die pflichtmäßige Gesinnung eines jeden einzelnen, Moralität außer sich zu verbreiten, so gut er es kann und weiß, d. i. alle mit sich selbst gleichgesinnt zu machen: indem jeder notwendig seine eigne Denkart für die bessere hält, widrigenfalls es gewissenlos wäre, bei derselben zu verharren. Nun hält jeder andere seine davon abgehende Denkart gleichfalls für die bessere; aus demselben Grunde. Es kommt sonach als Gesamtzweck der ganzen moralischen Gemeine heraus der Zweck: Einmütigkeit über moralische Gegenstände hervorzubringen. Dieses ist der letzte Zweck aller Wechselwirkung unter moralischen Wesen.

Inwiefern die Gesellschaft aus diesem Gesichtspunkte angesehen wird, heißt sie die Kirche. — Also — die Kirche ist nicht etwa eine besondere Gesellschaft, wie es oft so vorgestellt wird, sondern sie ist nur eine besondere Ansicht derselben Einigen großen menschlichen Gesellschaft. Alle gehören zur Kirche, inwiefern sie die rechte moralische Denkart haben, und alle sollen zu derselben gehören.

II.

Diese allgemeine Pflicht aller, alle moralisch zu bearbeiten, kann übertragen werden auf einen besonderen Stand, und wird auf ihn übertragen: — nicht, daß durch diese Übertragung irgend jemand von der Pflicht, an der Besserung anderer zu arbeiten, wenn sich ihm die Gelegenheit dazu darbietet, ganz losgesprochen werde: sondern nur, daß er es sich nicht mehr ausdrücklich zum besonderen Zwecke zu

Digitized by Google

machen hat. Die Personen dieses Standes sind insofern Beamte, Diener der Kirche. — Alle sollten alle bilden: der sonach, dem sie ihre Pflicht übertragen haben, bildet im Namen aller. Er muß davon ausgehen, worüber alle einig sind, vom Symbol; worüber schon oben geredet, und ebendasselbe aus einem anderen Grunde erwiesen worden. Er muß darauf hinausgehen, worüber alle einig werden sollen. Er muß sonach weiter sehen, als die einzelnen; das beste und sicherste Resultat der moralischen Kultur des Zeitalters in der Gewalt haben, und zu diesem hat er sie zu führen. Er ist sonach, und soll notwendig sein ein Gelehrter in diesem besonderen Fache. — Alle sollen einig werden; sie sollen aber auch während ihres Fortschreitens einig bleiben: mithin muß er stets so gehen, daß alle ihm folgen können. Er erhebt sich freilich so schnell als möglich: aber nur so schnell als es möglich ist, alle vereinigt, nicht etwa Einen oder den anderen einzelnen, zu erheben. Sobald er in seinem Vortrage der Kultur aller zuvoreilt, sobald redet er nicht mehr zu allen, und redet auch nicht mehr in aller Namen, sondern redet in seinem eignen Namen. Das letztere nun mag er allerdings tun, als Privatperson; oder da, wo er auch in seinem eignen Namen redet und die Resultate seiner eignen Vernunft vorträgt, in der gelehrten Republik: aber da, wo er als Diener der Kirche redet, stellt er nicht seine eigne Person, sondern die Gemeine vor.

III.

Die Moralität entwickelt sich mit Freiheit und durch die bloße vernünftige Erziehung im Umgange von selbst und allein aus dem Herzen des Menschen. Sie kann nicht künstlich, etwa durch theoretische Überzeugung, hervorgebracht werden, wie wir oben klar eingesehen haben. Der Sinn für sie wird bei den öffentlichen Bildungsanstalten vorausgesetzt: und dies ist etwas, wovon der Geistliche notwendig ausgehen muß, was allein ja sein Amt erst möglich macht, und worauf es aufgebaut ist. Unmoralische Menschen haben keine Kirche, und keinen Stellvertreter in Absicht ihrer Pflichten gegen sie. —

Digitized by Google

Es folgt daraus, daß es die Absicht der öffentlichen Religionsanstalten gar nicht sein kann, theoretische Beweise und ein Gebäude der Sittenlehre aufzuführen, oder überhaupt über die Prinzipien zu spekulieren; die Gemeine führt sich diese Beweise nicht, denn sie glaubt schon, so gewiß sie Gemeine ist. Ihr Glaube ist Faktum, und es ist lediglich die Sache der Gelehrten, ihn aus Prinzipien *a priori* zu entwickeln. Der Zweck der öffentlichen moralischen Vorstellungen kann sonach kein anderer sein, als der, jenen schon allgemein vorhandenen Sinn zu beleben und zu stärken: alles was ihn innerlich wankend machen und äußerlich verhindern könnte, in Handlungen sich zu zeigen, wegzuschaffen. Aber es gibt nichts dergleichen, außer dem Zweifel, ob wohl auch der Endzweck der Moralität überhaupt befördert werden könne, ob es einen Fortgang im Guten wirklich gebe, oder ob diese ganze Gesinnung nicht eine Schwärmerei sei, die auf ein Unding ausgeht: es gibt nichts, das diese Gesinnung beleben und stärken könnte, als der feste Glaube, daß die Beförderung des Vernunftzwecks wohl möglich ist, und jener Fortgang zum besseren notwendig erfolge. Aber dieser Glaube ist, wenn man ihn näher untersucht, der Glaube an Gott und Unsterblichkeit. Die Beförderung des Guten geht nach keiner Regel fort, wenn kein Gott ist; denn sie liegt weder im Gange der Natur, die sich auf die Freiheit gar nicht bezieht, noch steht sie in der Gewalt endlicher Wesen aus demselben Grunde, weil endliche Wesen nur mit Naturkraft handeln. Aber: sie geht notwendig nach einer Regel fort, heißt: es ist ein Gott. — Ebensowenig schreiten wir planmäßig fort zu unserem letzten Ziele, wenn wir nicht ewig fortdauern; denn unser Ziel ist in keiner Zeit zu erreichen.

Also der Volkslehrer behandelt vorzüglich die Glaubensartikel. Nicht, daß er sie *a priori* deduziere; der Glaube folgt unmittelbar aus der moralischen Gesinnung, und der Volkslehrer setzt notwendig Eins wie das andere voraus: sondern daß er ihn belebe; eben dadurch, daß er ihn als bekannt voraussetzt, und so die Menschen auf Gott und Ewigkeit hinweist.

Digitized by Google

— Es ist ein sehr großer Vorzug für die Menschen, die eine äußere Kirche haben, daß sie gewöhnt werden, selbst das niedrigste Geschäft, das sie verrichten mögen, auf das Erhabenste zu beziehen, was der Mensch denken kann, auf Gott und Ewigkeit.

Ebenso ist es das Amt des Volkslehrers, der Gemeine Unterricht über die bestimmte Anwendung des Pflichtbegriffs zu geben, deren Liebe er bei ihnen mit Recht voraussetzt. Sie möchten alle gern vernünftig und sittlich leben; sie wissen nur nicht recht, wie sie es anzufangen haben und was dazu gehört: dies ist die Voraussetzung, von welcher er ausgeht. Wie alle einzelnen, wenn sie in einer Person vereinigt wären und sprechen könnten, beibringen würden, was jeder darüber weiß, so spricht in ihrer aller Namen der Lehrer. Wie macht man es, um sich zu dieser oder jener Stimmung zu bringen, die überhaupt ein Teil der pflichtmäßigen Denkart ist? — Diese und ähnliche Fragen beantwortet er. Sein Unterricht ist überhaupt ganz praktisch; berechnet für die unmittelbare Anwendung.

Überhaupt: — und dies sind für ihn Hauptregeln — er beweist nicht und polemisiert nicht; denn er setzt die Glaubensartikel schon als bekannt und angenommen, und den guten Willen schon als gefaßt voraus. In der Versammlung der Gläubigen Religionsspötter zu zermalmen, verstockte Sünder zu erschüttern, die Gemeine anzureden als eine Rotte von bösen Buben, ist ganz zweckwidrig. Man sollte glauben, diese würden nicht in die Versammlung kommen; und wer in ihr erscheine, lege schon dadurch ein öffentliches Bekenntnis seines Glaubens und seines guten Willens ab. — Ferner, da der Lehrer im Namen der Gemeine redet, und an ihrer, ja nicht etwa an Gottes statt — denn unter diesem steht er selbst, so wie sie, und ist vor ihm nur ein armer Sünder, wie die anderen auch — so redet er geradeso, wie diese reden könnten: als ein Ratgeber, nicht als ein Gesetzgeber; aus Erfahrung, und nicht aus Prinzipien.

Digitized by Google

IV.

Mit entschieden Ungläubigen, und solchen, die keine Pflicht anerkennen und achten — denn dies allein ist der wahre Unglaube — hat der Volkslehrer es nicht vor der Gemeine zu tun, wie soeben erinnert worden, wohl aber im besonderen. Die Art, wie man solche Personen zu bearbeiten hat, ist schon oben angegeben worden. Er führe sie in sich selbst hinein; er lehre sie sich selbst höher achten, als sie bisher sich mögen geachtet haben. Dem Unglauben liegt immer eine geheime Verachtung seiner selbst und Verzweiflung an sich selbst zum Grunde. Dieser Grund ist auszurotten, und es fällt dann von selbst, was nur auf ihm ruht.

So verhalte sich der Volkslehrer bei allen besonderen moralischen Bedürfnissen der einzelnen. Er sei stets bereit Rat zu geben über alles, was dahin einschlägt. Er suche auch den, der ihn nicht sucht; aber, welches die Hauptsache ist, mit Bescheidenheit und Achtung für die Menschenwürde und Selbständigkeit eines jeden. Besonderer Gewissensrat wird er nur dadurch, daß ihn jemand ausdrücklich dazu macht. Sich aufzudringen, hat er kein Recht.

V.

Die ganz eigentliche und charakteristische Pflicht des Volkslehrers ist die des guten Beispiels. Er gibt es nicht für sich allein, sondern für die ganze Gemeine, deren Stellvertreter er ist.

Der Glaube der Gemeine beruht größtenteils auf dem seinigen, und ist, wenn man die Sache streng nimmt, größtenteils nicht viel anderes, als ein Glaube an seinen Glauben. Er ist den einzelnen wirklich nicht diese bestimmte Person, sondern er ist ihnen wirklich Repräsentant der moralischen Gemeine, der ganzen Kirche. Er soll, was er vorträgt, nicht vortragen, als ein Gelerntes und spekulativ Gefundenes, sondern als ein aus eigner innerer Erfahrung Geschöpftes: und daran eben glauben sie, weil hier alles nur Resultat der Erfahrung

Digitized by Google

ist. Wenn nun sein Leben widerspricht, so glaubt niemand an seine Erfahrung; und da sie nur dieser glauben konnten, indem er theoretische Beweise hinzufügen weder kann noch soll, glaubt man ihm eigentlich gar nichts von dem, was er sagt.

§ 31.

Über die Pflichten des ästhetischen Künstlers.

Teils liegt es, da ich von der Beziehung des Gelehrten und des moralischen Volkslehrers auf die Bildung des Menschengeschlechts geredet habe, auf meinem Wege, von dem ästhetischen Künstler, der einen ebenso großen, nur nicht so unmittelbar bemerkten Einfluß auf diese Bildung hat, um der Vollständigkeit willen mit zu reden; teils ist es Bedürfnis unseres Zeitalters, daß jeder tue, was an ihm ist, um diese Sache zur Sprache zu bringen.

Die schöne Kunst bildet nicht, wie der Gelehrte, nur den Verstand, oder wie der moralische Volkslehrer, nur das Herz; sondern sie bildet den ganzen vereinigten Menschen. Das, woran sie sich wendet, ist nicht der Verstand, noch ist es das Herz, sondern es ist das ganze Gemüt in Vereinigung seiner Vermögen; es ist ein Drittes, aus beiden Zusammengesetztes. Man kann das, was sie tut, vielleicht nicht besser ausdrücken, als wenn man sagt: sie macht den transzendentalen Gesichtspunkt zu dem gemeinen. — Der Philosoph erhebt sich und andere auf diesen Gesichtspunkt mit Arbeit, und nach einer Regel. Der schöne Geist steht darauf, ohne es bestimmt zu denken; er kennt keinen anderen, und er erhebt diejenigen, die sich seinem Einflusse überlassen, ebenso unvermerkt zu ihm, daß sie des Übergangs sich nicht bewußt werden.

Ich mache mich deutlicher. Auf dem transzendentalen

Digitized by Google

Gesichtspunkt wird die Welt gemacht, auf dem gemeinen ist sie gegeben: auf dem ästhetischen ist sie gegeben, aber nur nach der Ansicht, wie sie gemacht ist. Die Welt, die wirkliche gegebene Welt, die Natur, denn nur von ihr rede ich, — hat zwei Seiten: sie ist Produkt unserer Beschränkung; sie ist Produkt unseres freien, es versteht sich, idealen Handelns (nicht etwa unserer reellen Wirksamkeit). In der ersten Ansicht ist sie selbst allenthalben beschränkt, in der letzten selbst allenthalben frei. Die erste Ansicht ist gemein, die zweite ästhetisch. Z. B. jede Gestalt im Raume ist anzusehen als Begrenzung durch die benachbarten Körper; sie ist anzusehen als Äußerung der inneren Fülle und Kraft des Körpers selbst, der sie hat. Wer der ersten Ansicht nachgeht, der sieht nur verzerrte, gepreßte, ängstliche Formen; er sieht die Häßlichkeit; wer der letzten nachgeht, der sieht kräftige Fülle der Natur, er sieht Leben und Aufstreben; er sieht die Schönheit. So bei dem Höchsten. Das Sittengesetz gebietet absolut, und drückt alle Naturneigung nieder. Wer es so sieht, verhält zu ihm sich als Sklav. Aber es ist zugleich das Ich selbst; es kommt aus der inneren Tiefe unseres eignen Wesens, und wenn wir ihm gehorchen, gehorchen wir doch nur uns selbst. Wer es so ansieht, sieht es ästhetisch an. Der schöne Geist sieht alles von der schönen Seite; er sieht alles frei und lebendig.

Ich rede hier nicht von der Anmut und Heiterkeit, die diese Ansicht unserem ganzen Leben gibt: ich habe hier nur aufmerksam zu machen auf die Bildung und Veredlung für unsere letzte Bestimmung, die wir dadurch erhalten.

Wo ist denn die Welt des schönen Geistes? Innerlich in der Menschheit, und sonst nirgends. Also: die schöne Kunst führt den Menschen in sich selbst hinein, und macht ihn da einheimisch. Sie reißt ihn los von der gegebenen Natur, und stellt ihn selbständig und für sich allein hin. Nun ist ja Selbständigkeit der Vernunft unser letzter Zweck.

Ästhetischer Sinn ist nicht Tugend: denn das Sittengesetz fordert Selbständigkeit nach Begriffen, der erstere aber kommt ohne alle Begriffe von selbst. Aber er ist Vorbereitung zur Tugend, er bereitet ihr den Boden, und wenn die Moralität

Digitized by Google

eintritt, so findet sie die halbe Arbeit, die Befreiung aus den Banden der Sinnlichkeit, schon vollendet.

Ästhetische Bildung hat sonach eine höchst wirksame Beziehung auf die Beförderung des Vernunftzwecks: und es lassen sich in Absicht ihrer Pflichten vorschreiben. Man kann es keinem zur Pflicht machen: sorge für die ästhetische Bildung des Menschengeschlechts; denn wir haben gesehen, daß der ästhetische Sinn nicht von der Freiheit abhängt, und nicht durch Begriffe sich bilden läßt, sondern ganz von selbst kommen muß. Aber man kann es im Namen der Sittenlehre jedem verbieten: halte diese Bildung nicht auf und mache sie nicht, so viel an dir liegt, unmöglich, dadurch, daß du Geschmacklosigkeit verbreitest. Geschmack nämlich kann jeder haben; dieser läßt durch Freiheit sich bilden: jeder sonach kann wissen, was geschmackwidrig ist. Durch Verbreitung der Geschmacklosigkeit für ästhetische Schönheit, läßt man die Menschen nicht etwa in der Gleichgültigkeit, in der sie die künftige Bildung erwarten, sondern man verbildet sie. Es lassen sich über diesen Gegenstand zwei Regeln geben.

1. Für alle Menschen. Mache dich nicht zum Künstler wider Willen der Natur: und es geschieht stets wider ihren Willen, wenn es nicht auf ihren Antrieb geschieht, sondern zufolge eines eigenwillig gefaßten Vorsatzes erzwungen wird. Es ist absolut wahr: der Künstler wird geboren. Die Regel zügelt das Genie, aber sie gibt das Genie nicht: eben darum, weil sie Regel ist, Begrenzung beabsichtigt, nicht aber Freiheit.

2. Für den wahren Künstler. Hüte dich aus Eigennutz oder Sucht nach gegenwärtigem Ruhme dem verdorbenen Geschmacke deines Zeitalters zu fröhnen: bestrebe dich, das Ideal darzustellen, das vor deiner Seele schwebt, und vergiß alles andere. Der Künstler begeistere sich nur durch die Heiligkeit seines Berufs; er lerne nur, daß er durch die Anwendung seines Talents nicht den Menschen dient, sondern seiner Pflicht; und er wird seine Kunst bald mit ganz anderen Augen ansehen; er wird ein besserer Mensch werden, und ein besserer Künstler dazu. Es ist ein der Kunst, sowie der Moralität, gleich schädlicher

Digitized by Google

Gemeinspruch: schön sei das, was gefalle. Was der ausgebildeten Menschheit gefällt, dies freilich, und dies allein ist schön; solange sie aber noch nicht ausgebildet ist, — und wann wird sie es je sein? — kann oft das Geschmackloseste gefallen, weil es Mode ist, und das trefflichste Kunstwerk keinen Beifall finden, weil das Zeitalter den Sinn, mit welchem es aufgefaßt werden müßte, noch nicht entwickelt hat.

§ 32.

Von den Pflichten der Staatsbeamten.

Die Staatsverfassung ist nach obigem anzusehen, als das Resultat des gemeinsamen Willens, der durch einen ausdrücklichen, oder durch einen stillschweigenden Vertrag sich geäußert hat. Die Einwilligung durch Stillschweigen und Unterwerfung unter gewisse Einrichtungen gilt, wie oben gezeigt worden, im Notfalle der ausdrücklichen Einwilligung gleich. — Was der Staat erlaubt in der gemeinschaftlichen Sphäre der Freiheit aller, das kann jeder mit gutem Gewissen tun; denn so weit geben, nach der Voraussetzung, seine Mitbürger ihre Freiheit auf. Ohne Erlaubnis des Staats hat man bei jeder freien Handlung innerhalb jener gemeinschaftlichen Sphäre zu befürchten, daß der Freiheit der anderen dadurch Eintrag geschehe.

Der Staatsbeamte — ich rede hier besonders von dem höheren, der Teil an der Gesetzgebung und Inappellabilität hat — ist nichts weiter, als der Verwalter dieses gemeinsamen Willens: Er ist eingesetzt und verpflichtet durch alle Stände, und hat nicht das Recht, die Verfassung einseitig zu ändern. So sich zu betrachten, ist ihm Gewissenssache; denn gerade die ihm übergebene Form, und nur sie ist es, innerhalb welcher alle mit gutem Gewissen handeln können. Ändert er sie

Digitized by Google

willkürlich ab, so daß der Widerspruch gegen diese Änderung laut wird, so bedrückt er dadurch die Gewissen aller, und bringt sie in Zweifel zwischen dem Gehorsame gegen ihn und den Pflichten, die sie gegen die Freiheit aller übrigen haben.

Nun aber gibt es eine Regel des Gesellschaftsvertrags aus reiner Vernunft. Die positive, welche er zu verwalten hat, kann von derselben sehr abgehen, sie kann hart, sie kann unbillig sein. Wie hat er sich bei diesem Widerstreite zu verhalten? Wir haben diese Frage größtenteils schon oben beantwortet:

Zuvörderst: er darf sich allerdings der Verwaltung dieser positiven, seiner eignen Überzeugung nach der rein vernünftigen nicht völlig angemessenen Verfassung unterziehen; ja, es ist ihm sogar, wenn er sonst dazu berufen ist, Pflicht. Denn irgendeine Verfassung muß sein, weil außerdem die Gesellschaft und das, um dessenwillen sie da ist, das Fortschreiten zum bessern, nicht stattfände. Die gegenwärtig bestehende aber ist nach der Präsumtion dem Willen aller gemäß; aber es ist jedem erlaubt, von seinem Rechte aufzugeben und nachzulassen. Nun aber ist es Forderung der Vernunft, und Veranstaltung der Natur zugleich, daß die gesellschaftliche Verbindung der einzig rechtmäßigen allmählich näher komme. Der Regent, der mit diesem Zwecke den Staat zu regieren hat, muß daher die letztere kennen. Wer aus Begriffen über die gemeine Erfahrung sich emporhebt, heißt, nach obigem, ein Gelehrter; der Staatsbeamte muß daher ein Gelehrter sein, in seinem Fache. Es könne kein Fürst wohl regieren, der nicht der Ideen teilhaftig sei, sagt Plato: und dies ist gerade dasselbe, was wir hier sagen.

Er kennt notwendig folgendes. Teils die Verfassung, auf welche er verpflichtet ist, die ausdrücklichen oder stillschweigenden Verträge, auf denen sie beruht; teils die Staatsverfassung, wie sie sein soll, oder das Ideal. Endlich den Weg, den die Menschheit überhaupt, und insbesondere sein Volk nehmen muß, um derselben teilhaftig zu werden.

Digitized by Google

Die Regierungsweise desselben läßt sich in dieser kurzen Formel beschreiben: was das absolute Recht, das Naturrecht erfordert, setze er schlechthin durch, ohne Milderung und Schonung. Was nur das geschriebene positive Recht fordert, setze er bloß insofern durch, inwiefern er es für das fortdauernde Resultat des Willens der dabei Interessierten halten kann. — Ich mache mich deutlicher. Was das erste anbelangt, ist es ein ganz falscher Satz, daß die Regierung zum Besten der Regierten errichtet sei. *(Salus populi suprema lex esto.)* Das Recht ist, weil es sein soll, es ist absolut, es soll durchgesetzt werden, und wenn niemand dabei sich wohl befände. *(Fiat justitia, et pereat mundus.)* In Absicht des letzteren ist es nicht gegen das Naturrecht, wie schon erinnert worden, daß jemand von seinem Rechte zum Vorteile eines anderen nachlasse. *(Volenti non fit injuria.)* Aber es ist absolut rechtswidrig, daß er zu diesem Nachlassen gezwungen werde. Entsteht sonach gegen ein an sich ungerechtes, und nur unter Voraussetzung der Einstimmung gerecht sein könnendes, Gesetz allgemeiner und lauter Einspruch, so ist es die absolute Pflicht des Regenten, das Gesetz aufzugeben, so sehr auch die, welche bei der Ungerechtigkeit gewinnen, über Vertragsverletzung schreien möchten. Entsteht kein Einspruch, so verfährt er mit gutem Gewissen nach demselben. — (Da diese Grundsätze leicht mißverstanden werden, und daraus gefährlicher Mißbrauch entstehen könnte, so bestimme ich sie näher. Es haben den Staatsvertrag, inwiefern durch ihn gegenseitige Rechte auf Personen festgesetzt werden, nicht Individuen geschlossen, sondern Stände. Wo z. B. der Adel in dem ausschließenden Besitze der höchsten Staatsämter und des reinen Landeigentums ist (unter dem Titel der Rittergüter; die anderen Güter sind da meistenteils nicht reines Eigentum): so ist er dies zufolge eines meist nur stillschweigenden Vertrags mit dem Bürgerstande. Dieser nämlich läßt es sich gefallen, und nimmt seine Maßregeln danach, indem er sich zu etwas anderem geschickt macht. So bleibt die Sache in der Ordnung; und ein Regent, der einseitig und unaufgefordert diese Verfassung aufhöbe,

Digitized by Google

handelte völlig rechtswidrig und despotisch; er ist auf sie verpflichtet, und der Adel hat sich ihm unter der Bedingung unterworfen, daß er sie aufrecht erhalte. Tut ein einzelner Bürger, ohne es erst angezeigt zu haben, nachdem er durch sein bisheriges Betragen diese Verfassung gebilligt hat, Eingriffe in die präsumtiven Rechte des Adels, so ist er strafbar, und wird mit Recht nach dem positiven Gesetze gestraft, das er durch sein bisheriges Stillschweigen anerkannt hat; keineswegs wird er nach dem Naturrechte gerichtet, das er öffentlich und vor der Tat reklamieren sollte: nicht erst hinterher. Er wollte sich ja der Vorteile des positiven Gesetzes bedienen; wie kann er denn hinterher ein ihm entgegengesetztes in Anspruch nehmen? Reklamiert ein einzelner Bürger, wie sich's gehört, bei dem Regenten sein Recht, und hebt dadurch seinen Vertrag mit dem Adel auf, so hebt er durch dieselbe Reklamation ja auch zugleich seinen Vertrag mit seinem eignen Stande auf, mit welchem vereint er ja den ersten geschlossen; er tritt aus ihm heraus: und muß sonach auch auf diejenigen Vorteile Verzicht tun, die ihm durch jenen Vertrag zukommen (z. B. auf das Recht, Handelschaft zu treiben, wenn etwa der Bürgerstand im ausschließenden Besitze desselben wäre). Was begehrt nun ein solcher eigentlich? Er begehrt in den Adelstand aufgenommen zu werden: und das muß ihm, wenn es nur sonst seine äußere Lage erlaubt, von rechtswegen gewährt werden. — Also — die einzelnen, die über Verletzung im Staatsvertrage klagen, müssen ihren Stand verändern dürfen. Dieses ist das einzige Mittel, auf ihre Reklamation das Unrecht gut zu machen. Ein zu duldender Staat muß schlechthin diese Leichtigkeit der Standesveränderung eröffnen; das Gegenteil ist schlechthin rechtswidrig, und kein Regent kann es mit gutem Gewissen dulden. So ist z. B. die Leibeigenschaft *(glebae adscriptio)*, das Verbot für gewisse Stände, nicht zu studieren, schlechthin rechtswidrig. — Wenn aber der ganze Bürgerstand, oder wenigstens eine sehr entschiedene Majorität desselben, sein natürliches Recht reklamierte, dann würde es absolute Pflicht des Regenten sein, eine Revision

Digitized by Google

der Gesetzgebung über diesen Punkt anzustellen; der Adel möchte wollen oder nicht. Wenn die begünstigten Stände weise wären, so ließen sie es zu einer solchen Reklamation nicht kommen, sondern gäben allmählich selbst ihre Vorzüge auf.)

Die Fortdauer von dergleichen Verträgen gründet sich auf die Unwissenheit und Unbeholfenheit der bevorteilten Stände; auf die Unkunde ihrer Rechte, und die Ungeschicklichkeit, dieselben auszuüben. Wie die Kultur höher steigt und weiter sich verbreitet, hören jene Vorrechte auf: aber es ist Zweck der Natur und Vernunft, daß sie aufhören, und daß eine völlige Gleichheit der Geburt nach — nur in dieser Rücksicht, denn der hinterher gewählte Beruf errichtet wiederum Unterschiede — unter allen Bürgern eintrete; es ist sonach auch schon darum ihr Zweck, daß die Kultur verbreitet werde. Sie ist die Grundlage aller Verbesserung; es ist sonach absolut rechts- und pflichtwidrig, dieselbe aufzuhalten, oder sie durch die für die Finsternis interessierten Stände aufhalten zu lassen. — Obskurantismus ist unter anderem auch ein Verbrechen gegen den Staat, wie er sein soll. — Es ist dem Regenten, der seine Bestimmung kennt, Gewissenssache, die Aufklärung zu unterstützen.

Eine der höchsten Bestimmungen der durch reine Vernunft geforderten Staatsverfassung ist die, daß der Regent dem Volke verantwortlich sei; und gerade darin weichen die meisten wirklichen Staaten vom Vernunftideale ab, daß in ihnen diese Verantwortlichkeit nicht eingeführt ist. Der Regent eines solchen Staats, der nach Ideen regiert, kann freilich die durch die Vernunft geforderte Verantwortung nicht wirklich ablegen, da niemand ist, der sie abnehmen könnte; aber er regiert so, als ob er verantwortlich wäre; so, daß er zur Rechenschaft, wenn sie gefordert würde, stets bereit sei.

Alles bisher Gesagte gilt nur von der höchsten Gewalt, sie sei Einer Person übertragen, oder unter mehrere verteilt, die keinen höheren Richter über sich erkennt (als die Nation, wenn dieselbe fähig wäre, zu Gericht zu sitzen). Der Unterbeamte ist streng an den Buchstaben des Gesetzes gebunden. Es gibt

Digitized by Google

kaum etwas, das zweckwidriger sei in einem Staate, als daß der Unterbeamte sich zum Deuter des Gesetzes aufwerfe. Dadurch geschieht allemal Unrecht, denn die verlierende Partei wird nach einem Gesetze verurteilt, das der Richter erst jetzt nach der Tat durch seine Deutung erschafft. — Freilich sollten auch die Gesetze nicht von der Art sein, daß sie sich deuten, drehen und wenden lassen; ihre Unbestimmtheit ist ein sehr großes Übel für einen Staat. — Entstehen Einsprüche gegen das positive Gesetz aus Gründen des Naturrechts, dann soll er freilich das erstere nicht durchsetzen; aber er soll dann unmittelbar gar nichts tun, sondern die Sache an die höchste Obrigkeit, als gesetzgebende Gewalt, verweisen.

In Summa: Jede Staatsverfassung ist rechtmäßig und man kann ihr mit gutem Gewissen dienen, die das Fortschreiten zum Bessern im allgemeinen, und für die einzelnen, nicht unmöglich macht. Völlig rechtswidrig ist nur diejenige, die den Zweck hat, alles so zu erhalten, wie es gegenwärtig ist.

§ 33.

Von den Pflichten der niederen Volksklassen.

Die niederen Volksklassen sind, wie wir schon oben gesehen haben, dazu bestimmt, unmittelbar auf die vernunftlose Natur um der vernünftigen Wesen willen zu wirken, um die erstere für die Zwecke der letzteren geschickt zu machen.

Ich habe meiner Voraussetzung nach hier nicht mit den niederen Volksklassen unmittelbar, sondern mit denen zu tun, welche sie zu bilden haben. Ich beschreibe sonach nur die Gesinnung, zu welcher sie zu erheben sind.

1. Die Würde jedes Menschen, seine Selbstachtung und mit ihr seine Moralität hängt vorzüglich davon ab, daß er sein

Digitized by Google

Geschäft auf den Vernunftzweck, oder, was dasselbe heißt, auf den Zweck Gottes mit dem Menschen beziehen, und sich sagen könne: es ist Gottes Wille, was ich tue. Dies können die Mitglieder der niederen Volksklassen mit dem höchsten Rechte sich sagen. Sind sie auch nicht das Höchste der empirischen Menschheit, so sind sie doch sicher die Stützen derselben. Wie kann der Gelehrte forschen, der Volkslehrer lehren, der Staatsbeamte regieren, wenn sie nicht zuvörderst alle leben können?

Die Würde dieser Stände steigt, wenn man bedenkt, und sie bedenken läßt, daß gerade von ihnen das Fortschreiten der Menschheit zum Bessern von jeher abgehangen hat, und fortdauernd abhangen wird. Denn soll die Menschheit um ein Beträchtliches weiter kommen, so muß sie mit mechanischen Arbeiten so wenig Zeit und Kraft verlieren, als irgend möglich: die Natur muß mild, die Materie biegsam, alles muß so werden, daß es nach leichter Mühe den Menschen gewährt, wessen sie bedürfen, und daß der Kampf gegen die Natur nicht mehr ein so angelegenes Geschäft sei.

Es ist um dieser Bestimmung willen die absolute Pflicht der niederen Klassen, ihr Gewerbe zu vervollkommnen und höher zu bringen, weil dadurch das Fortschreiten des Menschengeschlechts überhaupt bedingt ist. Es ist die Pflicht jedes Individuums in diesen Klassen, sich wenigstens zu bestreben, dieser Forderung Genüge zu tun. Nur dadurch kann er seinen Platz in der Reihe der vernünftigen Wesen bezahlen. Außerdem ist er bloß ein Glied in der Reihe der Überlieferung des Gewerbes. — (Es haben Schriftsteller behauptet, der Erfinder des Pfluges habe ein weit größeres Verdienst, als etwa der eines bloß theoretischen Satzes in der Geometrie. Dagegen hat man sich neuerlich sehr ereifert; mit Unrecht, wie es mir scheint: man hat dadurch mehr die Gesinnung eines Gelehrten, als die eines Menschen gezeigt. Beide Parteien haben gleich recht und gleich unrecht. Keine von beiden Erfindungen, und das, wozu sie gehören, mechanische Arbeit und Wissenschaft, haben einen absoluten Wert; nur ein relativer kommt ihnen zu, in Beziehung auf den Vernunftzweck. Beide Erfindungen

Digitized by Google

sind daher ziemlich von gleichem Werte; und unter den Erfindern bestimmt den höheren Wert die Gesinnung, nicht aber der Erfolg.)

Die niederen Volksklassen können ihrer Pflicht, ihr Gewerbe höher zu bringen, kaum Genüge tun, ohne Leitung der höheren Klassen, die im unmittelbaren Besitze der Erkenntnisse sind. Es ist sonach

2. die Pflicht derselben, die Mitglieder der höheren Klassen zu ehren. Ich rede hier nicht von der Unterwürfigkeit, die sie dem Verwalter der Gesetze, als solchem, nicht von der Folgsamkeit und dem Zutrauen, welches sie dem Volkslehrer, als solchem, schuldig sind, denn dieses sind allgemeine Pflichten; sondern von einer Achtung, die sie überhaupt für den Gelehrten und Künstler auch außerhalb ihres Amtes, als für höher gebildete Menschen haben sollen. Diese Achtung besteht nun nicht etwa in äußerlichen Ehrenbezeigungen, oder in einem stummen und sklavischen Respekte, sondern in der Voraussetzung, daß diese Männer mehr verstehen, und weiter sehen, als sie selbst, und daß ihrem Rate und ihren Vorschlägen zur Verbesserung dieses oder jenes Verfahrens, der Erwerbszweige, des häuslichen Lebens, der Erziehung usw. wohl Wahrheit und Einsicht zugrunde liegen möge; nicht in einem blinden Glauben oder stummen Gehorsam, den sie nicht schuldig sind, sondern nur in der bloßen Aufmerksamkeit und vorläufigen Annahme, daß diese Vorschläge wohl vernünftig sein könnten, und ihrer weiteren Prüfung würdig seien. — Kurz: es ist, nur nicht ganz in demselben Grade, dieselbe Stimmung, von welcher wir eben gezeigt haben, daß sie erwachsenen Kindern gegen ihre Eltern zukomme. — Diese Ehrerbietigkeit hängt ab von freier Überlegung und Reflexion, und man kann sie sonach, zwar nicht unmittelbar, wohl aber das Nachdenken, wodurch sie befördert wird, zur Pflicht machen. — Es ist ohne weiteres einleuchtend, daß, wenn die niederen Klassen alle Vorschläge zur Verbesserung, die von den höheren an sie kommen, ohne weiteres von der Hand weisen, die ersteren nie weiter fortrücken werden.

Digitized by Google

Doch ist wohl zu bedenken, daß diese Ehrerbietigkeit fast lediglich nur durch die eigne Schuld der höheren Klassen ihnen versagt wird; und daß sie größtenteils von der Achtung abhängt, welche diese selbst jenen bezeigen. — Man respektiere ihre Freiheit: denn zu befehlen hat man ihnen doch nichts, wenn man nicht, und inwiefern man nicht ihre Obrigkeit ist; sondern nur zu raten. Man zeige Achtung für ihr Geschäft, und lasse es an sich merken, daß man die Würde desselben kennt. Will man auf sie wirken, so lasse man sich herab zu ihnen. Es gibt keine zwecklosere Eitelkeit, als die, vor Ungelehrten gelehrt scheinen zu wollen. Sie wissen das nicht zu schätzen. — Die Regel des Umgangs mit ihnen — welche zugleich die alles populären Vortrags ist — ist die: man gehe nur nicht von Prinzipien aus, diese verstehen sie nicht und können dem Gedankengange nicht folgen, sondern führe alles, was man ihnen zu sagen hat, so gut es möglich ist, auf ihre eigne Erfahrung zurück.

Überhaupt das richtige Verhältnis zwischen höheren und niederen Klassen, die zweckmäßige Wechselwirkung beider, ist die wahre Grundstütze, auf welcher die Verbesserung des Menschengeschlechts beruht. Die höheren sind der Geist des Einen großen Ganzen der Menschheit; die niederen die Gliedmaßen desselben; die ersten das Denkende und Entwerfende, die letzten das Ausführende. Derjenige Leib ist gesund, in welchem unmittelbar auf die Bestimmung des Willens jede Bewegung ungehindert erfolgt; und er bleibt gesund, inwiefern der Verstand fortdauernd die gleiche Sorgfalt für die Erhaltung aller Glieder trägt. So in der Gemeine der Menschen. Ist nur dieses Verhältnis, wie es sein soll, so stellt zwischen den übrigen Ständen sehr bald von selbst das richtige Verhältnis sich ein. Wenn die niederen Stände in ihrer Bildung gehörig fortschreiten — und sie schreiten fort, wenn sie auf den Rat der höheren merken — so sieht der Staatsmann nicht mehr herab auf den Gelehrten, als auf einen müßigen Träumer, indem er selbst durch den Gang der Zeiten getrieben wird, die Ideen des letzteren zu realisieren, und sie in der Erfahrung immer bestätigt findet; und auch er wird nicht mehr von ihm ver-

Digitized by Google

achtet, als ein gedankenloser Empiriker. Dann liegen auch der Gelehrte und der sogenannte Geistliche nicht mehr im Streite in mehreren, oft in einer und derselben Person, weil der gemeine Mann stets fähiger wird, mit der Kultur des Zeitalters fortzugehen.

Kaum könnte ich dieses Buch mit etwas Zweckmäßigerem schließen, als mit der Aufzeigung des Hauptpunktes, auf welchem die Verbesserung unseres Geschlechts, als der Endzweck aller Sittenlehre, beruht.

Digitized by Google